中華民國郵務局特准掛號認為新聞紙類



# THE JOURNAL OF THE YOUNG CHINA ASSOCIATION

## 宗教問題號（中）

第二卷第十一期



少年中國學會出版
民國十年五月十五日發行
上海亞東圖書館

打破從前種種穿鑿附會的『紅學』，創造科學方法的『紅樓夢』研究！

加新式標點符號分段的





# 紅樓夢



【特價】

（一個月）

五月五號起

洋裝三冊兩元八角
平裝六冊兩元二角

【郵費】

洋裝平裝
间：每部國內
兩角，日本四
角二分，歐美
丬角四分

◉奉送樣本◉

郵票代洋九五折，外國的不收。

上海，亞東圖書館發行

# 宗教哲學

劉伯明先生講演

宗教的問題，爲人人所關心，我也是關心宗教的一個人。今天能有此機會和諸君討論，覺得非常愉快。這幷不是一種客氣話，實在是中心所發的。

我對於宗教的意見，平常在講課時發表的也不少；不過都是零零碎碎的。今天把以前所說的整理一下，使之稍有系統。其中一部分是對于少年中國學會所出的宗教號的感想。這雜誌裏面所發表的意見，大概分贊成反對兩派，我對於這兩派都覺有不滿意的地方，都有批評的地方。此外蔡孑民先生在新青年上有一篇以美育代宗教說，其主張我亦不敢贊同。宗教究爲何物？對於美育如何可以代替宗教？他未曾道及。自這篇文章出現以後，當時雖有人注意這個問題，到後來也沒有什麼結果出來，於是就成爲「廣陵散」了。

宗教究竟是個什麼東西？各人的解答必然不同。就是各人對於宗教的信仰，亦各自差異。何以要信仰宗教？假使用這個問題問人，有些人能夠說出理由；恐怕有些人就說不出來了。相傳意大利有個燒炭的人，人問他何以要信仰宗教？他說：「教皇信宗教，所以我也信宗教」此種「燒炭派」的信仰，不過是無意識的相信，他何嘗曉得宗教是什麼東西哩？更何嘗能夠對於宗教哲學，加一番考慮哩？

今晚所要討論的，是宗教哲學，宗教哲學是論宗教的本質，可以不涉及他的歷史，然從歷史上研究宗教有兩個理由：

(1)自進化論發明以來，研究一切學科，都須根究其來源，尋其往古迄今遞變之陳迹，此種思想，起自亞里士多德。

(2)平常人所信仰的宗教，乃原人的宗教。就宗教的本體言，是隨着時代的文化思想而進步的，平常人無知無識之宗教，不是我所謂之宗教。我所謂的宗教，乃指發達到最高境界的宗教而言。

原人的宇宙觀，在現在，與兒童或未受過教育的人的宇宙觀狠相近。他們觀察宇宙，純以主觀的情感去觀察，邵康節所謂「以情觀物」者是也。我們要求得物之眞相，必須從物之本體去觀察，也就是邵氏所謂「以物觀物」這就是科學方法。若僅以

個人之主觀情感好惡去觀察自然，這就是原人的世界觀如小孩子看見樹枝爲風搖動，以爲有生命主宰其中；無知無識的人，遇日月蝕，以爲天狗之呑食，因而鳴鑼擂鼓，驚走天狗，保護日月。這完全把自然現象，堆着在自己的好惡的感情上；這絕不是對自然界的正當態度。我們對於自然，須除盡一切人之屬性，不使之有一些兒「人格化」。簡言之，即原人的思想，不注意客觀的事實，但從自然關係於一己之利害的價值上去觀察；故其對於自然，完全爲本能的反應，日的光熱，月的色彩，給他們生活上許多幸福，許多幫助，看見了日月蝕，焉能不去救呢？假使不去救，一方面恐怕以後的生活艱難；一方面又恐怕日月的神靈來降災於他們。此等思想，直至科學發明，始稍稍汰除。上古的人，因爲風，雨，雷電，的觸目驚心。山川，日月，草木，的變異，因而覺得處處有神靈，遂衍而爲多神宗教，因爲崇拜神靈的原因，遂生出禮拜的儀式。這種用意，無非是趨利避害，關係人的吉凶禍福的問題罷了。支加哥大學教授，某君有宗教與生存競爭的論文，良以觸處都有神靈，神靈能呵護他們等等思想，在原人生活上有不可少的位置。此後科學進步，道德發達，宗教遂大受影響。

希臘神靈記載於稗史上者，多有不道德的行爲，互相爭競，互相殘害。此後希人道德進步，以爲旣爲神靈，旣是超人，超人應爲常人的模範，豈可有不道德的事？所以把以前一切互相殘害的神靈，進化爲公正的代表，此乃人神共同進步的現象。

科學思想進步，覺主持萬變的宇宙，并非是鬼神，乃有一種「自然律」law of nature，寓於其中；因此神靈的思想，遂逐漸汰除。當紀元前四五世紀時，有人否認神靈，而無神思想，非常發達。這是受科學思想的結果，也就是科學與宗教衝突的起源，此種衝突，直至現在尚不能免，不過各守範圍，短兵相接，爲時較少耳。

道德思想發達，不良之神日漸汰除，而以神爲人類或最高尚之思想的代表，以人之理想加之於神。故視神爲理想境界。如希臘從多鬼進化到多神，由多神之中推出領袖之神，Zeus 居（Olympos）高山，食芳香之蜜，長生之果，與人世迥殊。其後以爲高山猶在人世，尙不是最高境界，則謂Zeus居於天，此可見其因進化而高其位置。此後又說此領袖之神，居於恆星世界，永不生滅，永不變遷。（希人以恆星爲至高無上境界）此完全從人之思想中構成。此等思想，證之基督教也是如此。舊約上所記載的

上帝，常至樹林，與人談話；新約就不如此了，上帝是靈，人須以精神接近上帝。此等思想至柏拉圖時，已登峯造極，因無神論之盛行，正當希臘政治極腐敗的時候，柏氏以為此乃無宗教之結果；然柏氏固反對原人宗教的，他所以有此言論，由於當時人民偏於主觀，囿於一己之好惡，傾向利慾，互相爭競，毫不能超脫現實。故柏氏以為人的精神，須寄托於理想之域，而後方可超脫萬惡世界。柏氏所謂理想之域，即止於「至善」Good。人之魂靈，本屬清淨，及入世為污濁所染，遂失其本來，而不能超脫；故柏氏以為不得不藉宗教以恢復其清淨之本來。然柏氏之宗教，絕非原人之宗教，這是我們要認清的。宗教到柏拉圖時，已全失鬼神之見。他以為人性中有一種愛戀，此種愛戀，趨向於精神世界，如世間無絕對之圓，我們見圓而知其為不圓者，由於人心中已有一理想之圓在，很可以證明了。所以人必須有理想之見解，始能改造社會。柏氏在當時，本是一個社會改良家，根據他的理想，去改良社會，這就是柏氏的宗教。這種宗教，何人不可信仰？信仰他又有什麼弊害呢？我們把這種宗教分析開來，有兩種要素：一、理想，二、現實，這兩種要素，是互相衝突的；因為衝突的緣故，遂發生宗教。假使對於現實世界，非常滿足，自然沒有什麼宗教；但是人不當為現實世界的奴隸，不當受制於自然，現實世界中，有不完全之處，人類終須超過他，止於理想世界。柏氏說：「一方面有客觀價值的存在；（所謂價值，非原人以一己之利害關係之價值，乃為絕對善，而正義公道等等都屬之。）一方面為主觀的現實，此兩者不能并存。」然而人要恢復其清淨之本來，不可不超脫無意義之現實，使精神飛入理想之世界。因為人當精神不滿意時，即有精神上之慾望，於是不得不求滿足之道，宗教的需要，以此時為基切。

北大教授梁漱溟先生，他是贊成宗教的人，他以為真正有存在價值的宗教，當推佛教，因為佛教確可超脫生老病死人世一切諸苦，反於「真如」「涅槃」的生活，這也是理想與現實的衝突，求以超脫 Existence，而入不生不滅之理想境界而已。

這種理想和現實的衝突，我們曉得 Art 可以調和其一部分。王星拱先生說：「人當有求而不得時，可研究美術以滿足其慾望。」但是研究美術，如何可滿足求而不得之慾望？他也沒說出來，這和蔡先生同樣的不曉得宗教的本體。我所說可以調和其

一部分的理由，且舉幾個例來證明：美國工廠的女工，終日勞作，其生活極其乾燥無味，惟日與無知識之機械爲伍，和廠外富貴的婦女居華屋食膏粱衣錦繡者相去何啻天壤；但是當她讀小說時，以爲書中人物，即其自身，也能闊綽如意，不自知其身仍在工廠中，也這是小說的境界，可以暫時改良她的現實的生活。又如看電影，當聚精會神時，享受一種快樂，忘却其現時之生活，而入於電影之境界。故此亦可暫時調和他的生活。人是富於想像的動物，當求而不得時，藉Art的想像，可爲滿足慾望的暫時代替品。（如文學，圖畫，彫刻，音樂之類。）但是此種滿足，僅爲普通的慾望，而宗教可滿足的，尙不止於此。但是美術也不僅止於上之所述，也有所謂「理想化，」「宗教化」的美術。如希臘之Art，卽宗教化之Art。當四五世紀希臘全盛時代，所彫刻的石像，悉爲希人所崇拜之神。如Zeus, apollo, Athena, aphrodite, 之像，爲極高尙極優美的一種，爲理想人的代表，爲希臘民族精神所寄託，已脫離現實而爲宗教化的描寫；因而引起崇拜之思想。而近於宗教，宗教化之Art頗多，又如近世紀之聖母抱子圖，爲一切爲母者所當崇拜。又如廟宇之飛檐，表示人之精神，有飛昇之意。風鈴，喻天樂有和諧之美。其他一切宗教之音樂，都是有精神飛越於理想世界的表示，這都是宗教化的藝術，可以調和現實與理想的衝突，可以如蔡先生所想的代替宗教了。假使說欣賞普通之畫圖與音樂之類，能代替宗教，那我可不得而知了。宗教有精神世界做他的對象，爲一般普通Art所無有，如何能代替呢？反言之，能代替宗教的美術，除非是Art已受了宗教化不可。

精神世界，究竟有沒有客觀的存在？王星拱先生說：是全爲心的構造。王先生是研究科學的人，他拿科學的頭腦來看宗教，所以說惟心的構造最爲危險。他舉十字軍的例來說明。「當十字軍東征時，他們全憑思想造成一種理論，以爲從前十字軍之失敗，都是由於從軍者之有罪，若用無罪的童子去征伐回教國民，必定是可以成功。於是他們送了五萬童男女去東征，這些童男女，也有淹死於海中的，也有被殺於戰場的，也有爲回教國民收沒爲奴的。」這樣的惟心構造，無意識的熱誠，誠然是危險；但是這種宗教，是無知識的宗教，我們舉例，不可以壞的來做標準。十字軍之舉動，純然是狂妄過度，流於無意識，其危險是當然的。羅

素也是極端反對宗敎的，他主張對於宇宙不當有主觀的情感的想像的態度，須切切實實的根據現實去研究眞理。其實人的理想人的想像，不是全無價值的。如一篇小說，全是惟心構造。其間組織有條理，有系統，與人情十分相合。所描寫的人物，其言語動作，必須與所代表的特性人格相吻合，此種想像，爲可有的事實，或者爲當然的事實，何嘗沒有價值呢？

若完全從現實去着想，我覺得倒狠危險，西洋寫實派的人物，多是悲觀者，如 T. Hardy 所作的 The Dynasts 描寫世界，有如猛獸將吞食人羣。羅素著「自由人之崇拜」說：地球終有毀壞時，到那個時候，一切人類文明，無量數人們所慘淡經營，辛苦締造之燦爛的文物，不過如曇花之一現，而同歸於盡。因爲他相信日之熱力，漸漸消散，至冷却時，地球卽行崩壞，然後復行生成。諸君試思之，此爲何等之世界？羅氏雖未曾說明經過多少年就有此等結果；但是同歸於盡之推論，是必然的。我們曉得這種結果，與居於有此種結果之地球上。人生還有什麼趣味？譬如小孩子玩弄玩物，經若干時趣味沒有了，就把他撕裂，再玩新的。如羅氏所論，造物主就和小孩子一樣了，而我們都是他的玩物，聽他的支配，這種玩弄我們的惡魔，不是我們生活的勁敵？我們生活，還有什麼意趣？現在有些人說，人生是爲社會的勉力，求社會之改良，就是把社會改良到最完美的地步，也不過供惡魔的玩弄罷了。我們從西史上，曉得希臘的國家，雖已滅亡，而希臘的文明，未曾消滅。歐洲現代的文明，許多地方是受希臘之賜。人之精神，沒有一盛一衰的現象，乃爲不可磨滅的永續進步，理想漸次實現，而達於無窮盡，最完善最美滿之域。假如已知道地球有同歸於盡之結果，還有什麼希望使人類努力？上次羅素在南京時，我問他：「你既相信世界終有消滅之一日，何以你還如此的努力，以求社會之改造？」他也不能回答。我以爲我們對於宇宙之態度，須相信永無消滅，有繼續的存在，有此理想，方可支持我們供獻於社會之勇氣，而求人類之進化！

理想境界，是否有客觀的存在？我不能證明。然我以爲却有歷史上之客觀。讀柏拉圖，經中世紀，近世紀，以及於今東西洋，莫不有此種思想，此種思想，實在有普遍性，所以他也有根據。然不根據於物質與自然，他所根據的是人的精神。這既是人心共同的趨向，他必有一種精神的根據，非盲目的自然勢力所能產生的。

# 宗教問題

周作人先生講演

(張繩祖曹芻筆述)

今天少年中年國學會諸位叫我來講演宗教問題，我對於宗教實在沒有什麼研究，只能把個人的感想略說一些，是沒有什麼高深的學理的。因爲沒有研究所以也就無從預備；而且現在要說的也多是已經說過寫過的，現在不過綜合起來重述一遍罷了。這是於未講之先，要聲明的。

現在先說他與文學的關係，及其相同之點。

講到文學，大約可以分爲兩類：一是文，一是詩。這是精神上的區別。形式上，文又可分爲韻文與散文二種，詩又可分爲有音詩與無韻詩。雖然古時常用詩或文來講科學或哲學的很多，但就精神上講，文學總是創造的，情感的，與那分析的，理智的科學實在不能互相調和，因爲性質很不相同。宗教也是情感的產物，與文學相類。而文學就精神上區別，又可說，詩是創造的，情感的，與宗教有關的；文是分析的，理智的，與宗教衝突的。這話看似矛盾，好像古代的二重眞理說，其實我不過要說明文學與宗教的關係很大罷了。



我於宗教不大懂得，但以爲文學與宗教確有關係，所以即就這一方面來看。文學的發達，大都出於宗教，就是別種藝術，亦多如此。這應該是各國都如此的，但中國的我們現在還不曉得。最明瞭的就是希臘。希臘文學中如史詩，抒情詩，戲曲等等，種類甚多。現在就拿最明瞭的戲曲來說。希臘最早的戲曲多是一些神話或傳說。其原因即在求生的精神活動，文學宗教都出於此。那時的人們因爲春天草木發長，牛羊肥茁，到處都有生氣，覺得很樂。到了秋冬便覺得危險，要設法救護，使冬去而春能再來。其最初全是爲自己的求生，並不曉得求抽象的上帝。他們只是這樣心裏想，覺得不夠，於是將「要春回來」的情感發表出來，演成實事，以期促他們那希望的實現。上帝這概念沒有以前，就是這樣。所以他們最重要的就是叫一個人扮「春」，命他出去取一個有生氣的東西回來，如樹枝之類，這就表示春回來了。年年這樣去做；各地方的人都把春天的記號搬回本地去。他們以爲扮春的人就是春，反過來說，春是有人格的，因此便抽出一個上帝

的概念。可見宗教與文學都是由求生之念抽出來的。當時極簡陋的歌舞音樂也就是後來極精美的歌舞音樂的起源。

現在說文學與宗教的分離。文學與宗教本來是合一的。文學本爲的是發表個人的或社會的情感而宗教當初最重要的情感是保全生命故發出保全生命的文學。所以當初他們本是一事，因爲他們除了恐怖喜歡以外，沒有別的情感。到後來才漸漸地分開，一方面在藝術家，一方面在賞鑒家。本來那種舉動在創作者純是希望成功並沒有魔術的思想。就如中國的迎春，也是如此。他們以爲這樣一做，當眞的能使春天來到。到後來才有一部分人覺得保生的情感是要發表的，却是不復信爲眞有何等效力。這是藝術的表情能將我的情感去感動全體的別人，使他們一同曉得，却是於我自己的利益與願望沒有關係。這是藝術家一方面的態度變了。賞鑒家亦是要變。當初像迎春這種事體，本是全國加入，大家去做，都是主動，無所謂旁觀的賞鑒家。後來由這些演做者的全體裏邊，分出一部分人在旁看着而不加入，就是有點懷疑了。做的人當作儀式去做，看的人雖然也能懂得他們的情感，但是只當作一種藝術看待。譬如信宗教的人到廟宇一類地方去禮拜神祇，一定不研究那神像彫刻的美惡，因爲他當作宗教看。若是我們去，便一定要把那彫刻研究一番，因爲當作藝術看。所以古代的美術多是表示宗教的情感，並沒有游戲的念頭；後來因爲有些離開儀式，才成藝術。但是藝術雖然分了出去，而他的宗教的本體仍然存在。他還是要表示他的情感，或是彫刻，或是寫畫，或是扮演，都只是種種的儀式的變相。因此我們可以說，宗教是一條縱流，而藝術把他分開來。

這是就過去的事實而言，宗教與文學是分離了。但却不能如化學之於煉金術與天文學之於占星術那樣的絕對分離。文學的出於宗教是極自然的，不但不相反，還有相同的地方。——這所謂宗教當然是泛說，不指那一宗派。

再說文學與宗教相同的地方。文學的理想本來應該如此，就是就藝術說也非如此不可。宗教上的「神人合一」「物我無間」其特性亦卽在此。有很多的例。基督教約翰福音說：「世德，我在你中，彼等亦在你中，故我在彼等中。」這個目的物像蕭伯納稱他爲「生命之力」亦可，不過宗教上另換一個名稱罷了，像「神」「一」「無限」等。不但基督教，就是印度的婆羅門，波斯的

毛衣派（Sufi），其思想也差不多相同，可以作爲宗教的本體思想的代表。他們就是把我們與最高神合一。這在古代文學便是如此，中間經過一次變動，現在却又有這種趨向了。上古最初文學所發表的感情，就是全社會的，因爲保全生命是關係全體的。後來個人思想發達，於是注重個人的情感。這是上古到十九世紀的變動。現在覺得文學不應以個人爲主，是要結合全人類的感情的。託爾司泰說文學不但要使別人曉得我的意思，要他受到我的同一的感觸；如我向他說，卽能使他發生與我同樣的情感，無形中彼此就互相聯絡了。這自然是專指好的結合力而言，文學的作用便都在此，其與宗教相同處也在此。不過他不用憑藉一個上帝，或與上帝發生關係罷了。他用另一種方法，將大家的共同情感發表出來，自然能結合全體。但如於最大全體聯合有害的感情結合，像愛國主義及宗教間的攻訐，以小結合破壞大結合，却是與文學的目的相反的。

照此看來，近代文學是社會的，是與宗教相同的；不過他不必假借神的力量而可得同樣的結果。這固然是顯著的事實。但是近代個人的文學也並不是絕對可以排斥的，因爲確有些個人的情感不是普通都能領會的。這是例外。總之現代文學的變動確似傾向古代了。古代的藝術都是平等的，普遍的，無論何人都會的。近來就漸趨專門了。文學家說出大家沒有想到的話，使個性較爲稍不敏捷的人可以引起同樣的感想。再近一點，便全要變成社會的了。

還有一層，宗教是希望將來的，而文學也講未來。迎春等事及野蠻民族的預祝戰勝，都是預先發表他們的情感。這只要查攷古代的藝術便可曉得。文學上的懷古主義，現在覺得不對，因爲他是一種變態。像意大利的未來派說，文學是幫助生命之存在的，徒然懷古就與人性相反，因爲生命是向前的，已往的東西儘可不管。所以文學必須講未來，不能是明天的，也至少須是今天的。過去是不可思議的，我們只要現在好或未來好就是了。未來派文學的材料都只是極平常的眼前境界，如汽車等等，不要什麼「古」的東西。換句話說，就是本於要求生存的精神。這也是與宗教相同的地方。宗教的希望也在一個較好的未來安樂。他們那些儀式不是記念過去的，都是希望未來的。不過宗教在供獻給神，文學是無所向獻的罷了。

將以上的話，總起來看，覺得文學與宗教確是相合的。所以覺得宗教無論如何受科學的排斥，而在文藝方面仍然是有相當的位置的。這並不是贊揚宗教，或是替宗教辯護，實在因為他們的根本精神確是相同。卽使所有的教會都倒了，文藝方面一定還是有這種宗教的本質的情感。至於那些儀式當然不在我們論斷之列。

這都是我個人的感想，也許於宗教的學理有不合的地方。我的意思，總覺得文學與科學是不很相合，而與宗教是相合的。你看研究科學的時候，決不會有做詩的情感，就是文學與科學，不很相合的明證。所以已成的宗教能否繼續存在還是問題，而宗教的根本精神却是與藝術的存在同其壽命。

最後我對於少年中國學會的本身問題，還要說幾句不應該的批評。我以為褊狹的迷信一個宗派，自然不大合式；至於不是屬於某一宗派的教徒而有普汎的宗教信仰的，似乎沒有什麼衝突，如泛神論者或信仰一種主義之類。因為世界上沒有一種統轄一切的事情，無論那一方面都不能有這種絕對的主張，所以科學也就不能與文藝宗教相連着說。

# 科學與宗教

陸志韋

在少年中國學會南京分會演講後，同學中有請更為筆述者；爰錄是日立論大要如下。

一、**迷信的生活。** 尋常人的感想行為未嘗不帶迷信的痕跡。試舉一切近的例，我自知有我，有意識；就信在我身體以外，有若干機體也有自我，也有意識。此是科學方法決不能承認的事。信他人有意識與信犬馬有靈魂，山水有神鬼，同一迷信，常人但不思耳。

科學的眼光與科學的方法都是文化社會創造出來的東西。其勢力只及於一部分人。卽此一部分人中，能運用科學方法之時亦僅占少數。人生的範圍比科學生活的範圍大。常人對於生命問題的態度，第一不是詳密的分析，第一就講價值，就求意義。不問「怎麼樣，」先問「何以故。」

二、**將來的危險。** 說到人生價值問題，人就不能單靠過去與現在。『價值』二字是對於將來而言。科學之所以不能論價值

者，亦以不論將來故。此事不明科學方法的人每有誤會。常人以爲科學聯因果以現在的因證將來的果。其實大謬不然。科學不能以因求果，只能見果溯因。以名學言，因先果後，或可謂因果同時實現。但在吾人經驗中，因之所以爲因，必在結果以後，始能下一科學的斷語。故因果律是對於過去世界說的；不能顧及將來。將來世界，在科學範圍中，只可說或然。或然者，可以數學推測之，不能以此刻所有實在經驗斷定之。

**三、宗敎定義**　生命是最危險的東西。常人不願將一生至高至美的價值付之或然或不然。Laplace 例不能滿人的欲望。自古以來，人類所以有宗敎，要以此故。進言之，吾人至高之價值不易保守，有恩有讎。吾人以感情作用對待之。即此感情作用就是宗敎。以後發生的事業，如宗敎制度，宗敎信條，都是附屬品。此等附屬品隨時發生，隨時廢棄。當廢不廢，則有害文化。宗敎與科學的衝突就此發生。

**四、宗敎與科學的衝突**　以前的衝突，宗敎科學二者各不能辭其咎。在宗敎一方面，每以價值與事實相混。信仰的附產品，如敎會，敎主，敎書之類，得了一種不可思議的威權，因之顚倒是非，捏造事實。在科學一方面，間有喜作空泛之論者，坐井觀天，抹殺全局。其始不過與哲學相衝突；終則否認希望信仰感情爲人生確有之事。於是引起常人驚怪，且觸怒宗敎制度中人。如十八世紀的機械論，十九世紀的進化哲學，（非進化論）皆越職言事以自取咎者也。但此等衝突，在今日已成陳跡。敎會已失了政治上的威權，與平民的完全服從心；再不能在文化社會中擅作威福。至於研究科學的人，稍知方法，決不至妄自尊大。據歷史看來，將來爭執當純粹屬於理論一方面。其中最易誤會者，就是信奉宗敎的人不肯承認科學上的因果律。至於明白科學的人，大概知道因果律是什麼用的。其內容，其範圍，又至何處爲止。

**五、宗敎與因果律**　宗敎家最不滿意於因果者，厥維（一）自由與（二）異蹟，科學方法不能收受個人或宇宙間不能以因果推斷的事。故（一）不認個人有自由，（二）不認宇宙間有異蹟。此種論調，宗敎家必目爲武斷，其實在科學範圍內確無自由或異蹟可言。然吾人不能據此謂哲學或宗敎界內自由與異蹟亦不成問題。請分別言之。

(一)自由。 上言因果是追溯過去的。然而自由是對將來說的。譬如有人由甲到乙，在×需乙丙各爲可以發生的對象。乙實現，則丙不必再實現，亦不能再實現。科學講因果，在乙已發生後始回溯甲。自乙至甲成一直徑。丙既未曾實現，科學上就不認他是事實。但有此經驗的人，在×確遇有兩種可能。自由乎？不自由乎？全不是科學問題。是宗教哲學問題。此說 James 言之甚詳，我不過爲之傳達耳。是故以宗教家而疑及因果律，以科學家而謂除因果外不許有自由，都是隔膜之言。科學界中斷不能認有自由。宗教家認自由與否，則以個人信仰而異。

乙

甲 ↓ ×↑

丙

(二)異蹟。 異蹟問題與自由同等，不過將個人範圍擴充爲宇宙範圍。異蹟又有兩種說法，(甲 向來甲—乙—丙的秩序，現在變了甲—乙—非丙的秩序。此種變態，倘在此世界中果曾實現，亦必有因果可尋。從前丙爲乙果，現在非丙爲乙果。然而丙與非丙之上必有一個普通的因果律。可惜過去歷史中，宗教家不能證明確已有此種異蹟。典籍所載，用歷史方法比擬之，多變爲捕風捉影之談。至於將來世界，是否將有此種異蹟發生，乃不可預決，將來之事，只可說或然。明日地球或仍繞日球而行，或不繞日球而行。繞則科學謂之因果，不繞則宗教謂之異蹟。其實繞與不繞，各有一定次序。

宗教家之執迷者，每斷斷於過去的異跡，現說不認過去世界已有異蹟，反主將來世界或有異跡，立論似同而實反。(乙)第二種異蹟是不可思議的異蹟。倘此世界內特有一事發現，使我人意識不再聯續，則所謂因果，所謂科學，完全掃地。此種事實，前未曾有，將來或有。宗教家諱言之，正與科學家等。人類經驗中，只有一個關頭或可與此猶惡的事實相倫比。則爲『死。』一死，經驗不再繼續。將來之世界，爲輪迴乎？爲永生乎？爲涅槃乎？均不能以科學的因果斷之。科學之短，正宗教之長也。倘有大意識者，在我個人意識斷絕後，仍能以因果爲經驗，則此所謂輪迴永生涅槃。又必與我意識未斷絕前同此一律也。試以 $y=\tan x$ 畫曲線：我的意識只限於一曲之中，不能知此一曲經驗爲 $y=\tan x$ 的一部分。然我所懸擬之大意識者則知此斷續的經驗爲 $y=\tan x$ 的全體表示，爲三世輪迴。所應

注意者，此大意識，非我的意識。我只能在自己經驗以內尋因果。此大意識者我或可信而不可知。

六、科。學。家。可。信。何。種。宗。教。？

（一）不以宗教制度害自由思想者，

（二）不涉於因果律者。

（三）對於將來的或然，不使人過生疑忌，至礙科學的試驗精神者。

現在世界，果有此宗教否？

復問科學家有此需要否？

# 詹姆士底宗教哲學

方東美

詹姆士 William James 在英國愛丁堡大學演講宗教經驗之種種時，曾自聲明其非神學家。作者於未申紙走筆以前，亦不能不向讀者諸君有所表示。此篇之作，既非「信士弟子」底宗教宣傳，亦非援引他家學說以明自身宗教之信仰。嘗獨以謂世人對於宗教有兩種態度：一則因爲對於生命所生的某種反動而起實際的信仰；一則視宗教爲無偏無黨的研究底對象。作者底動機乃屬於後者。

近世哲學之趨勢，大別之爲四。支配十九世紀之思想界者則有自然主義 Naturalism 與唯心主義 Idealism。自然主義嚴守科學之壁壘，唯心主義則發舒浪漫的精神。這兩派在哲學界操勢既久，精力亦衰，雖欲以老大哥自命，再逞往日之專斷，終覺才不足以濟其志，於是有少壯的小兄弟起而承其乏。十九世紀末葉實驗主義 Pragmatism 已如旭日東升，漸放光明，直到現在，已非同小可了。繼實驗主義而起者，近更有新唯實主義 Neo-Realism。他的氣稟甚厚，觀其進長的勢燄，殊不可侮。重老輕幼，是社會上的習氣，在哲學界亦所不免。自然主義和唯心主義憑着舊有的勢力，在他們的小兄弟們面前擺架子。實驗主義和唯實主義乘少年氣盛，亦不惜聯合起來當場鬥個數十合，以破除自然主義底狹隘和唯心主義底驕縱。他們不肯承認物質事實底終極性，和絕對底理想之不磨。實驗主義屏棄唯心主義底一元的超絕的質素，而解釋直可觀察的人的生命與思想。唯其對於生命的態度那們狂熱，所以仍免不了神人同性的說。在這一

點，實驗主義和唯心主義親屬滿地一握手。同時唯實主義又和自然主義言歸於好，而對於生命同存沈靜的閒淡的態度。

我們試一細看實驗主義底護持者，端的勢不可侮，在美洲則有皮耳斯 Peirce，詹姆士，杜威及其支加哥學派，在歐洲，德則有馬赫 Mach，倭犧斯 Ostwald，法則有洛勞伊 Le Roy，潘加勒 Poincaré，柏格森 Bergson（部分的），意則有巴比里 Papini，英則有失勒 Schiller。本篇所講的只及實驗主義者之一——詹姆士；詹姆士底哲學之一——宗教哲學。其節目如下：

一、詹姆士底知識論；

二、信仰之合法；

三、何謂宗教；

四、人的永生；

五、生命植得活着麼？

一、詹姆士底知識論。

詹姆士底宗教哲學是由他的知識論產生的，所以第一步應當看甚麼是他的知識論。詹姆士是一個實驗主義者，前已說過。



實驗主義承認生命底範疇 the categories of life 是基本的，是以生命為中心的哲學。此所謂生命並非永遠的，絕對的，乃是人和動物底暫時的，有作為的生命；生命本能和欲望底生命；適合環境底生命。生命底本質是行為，所以又有人稱實驗主義為行為底哲學 the philosophy of action。知識是人生底開宗明義第一章。詹姆士以為凡人所知，不是已完全的知識，所謂知識，乃是求知 Knowing，是一種歷程。求知底歷程含有四種原素：一、求知者；二、所知者；三、某種求知底方法；四、認識的成功或失敗。換言之，知識常是一種計劃，由某特殊的時機產出，用某特殊的方法實驗，含有希望或畏懼，終於成功或失敗。

知識有兩種：一是直接的知識 direct Knowledge，由知覺得來的，這種知識有時而窮；二是表象的知識 representative Knowledge，或中介的知識 Mediated Knowledge，這便是詹姆士所謂「知及」Knowledge about。宇宙事物，除直接知曉外，有不可逕知者，必得意象 idea 以為之中介。然則甚麼是意象底功用呢？意象之功用，乃在表明意義 Meaning。任何東西一經附有意義，卽是意象。我們欲知意象是甚麼，須看意象有何作

為，意象之意義不過是指着某事的一番動作。一個意象直指着一件物事，倘由一番動作可將那件物事招至如意象自身一樣的接近，那末，意象之功用已明著。意象與車票紙幣有同一功用。車票可以使我來到未知的上海；因為我憑着這一張車票，便可大踏步直上滬甯車，數時後遂至上海。我現急需銀幣用，便可持一張中國銀行底紙幣換取現銀，紙幣底功用，卽在兌換。同樣說法，我現在欲知一件未知的事，便挽一個意象為之紹介，等意象實行引我見了那件未知的事，意象底功用便已完成了。

照詹姆士看來，意象與意象所指的事物之關係，含有兩因素：志願與符合。比彷說，我必先有欲往上海的意象，然後購票上車，這些動作便是我的志願之推動。及我實行到了上海；那末，我所懸為志願的意象，和既到上海的事實，完全符合，於是意象與實事，變成二而一了。現在且繪一箇圖，以明此說：

a ————→ b

圖中a是一個意象，志在引我接近一件未知的事。介乎a與b的直線表明我的志願，興趣之推動的步驟。這個志願便是連鎖意象與那件未知事，使成為一體的。能從何而知a之於b之果眞確呢？這當用實驗的方法，假如「我欲往上海」這個念頭，久存心中，而不實行購票上車，終無由考查我的念頭是否可行，是否屬實。我必推動我的志願，立往滬甯車站，購票，上車，過鎮江，常州，蘇州，無錫，崑山諸站，然後乃至上海。這裏所謂購票，過站諸動作都是實驗；有了這些實驗，始到上海。觀上圖，意象a由南京推動，過鎮江，常蘇，無錫，崑山，直到上海，便可證明我的興趣藉意象而完滿了。我既至上海，便已證實「我欲至上海」的意象之果眞確了。是知眞理之求得，必由興趣之完成，一個意象是眞的，倘若由他的作為，可以成就我們的要求，滿我們的興趣。這樣看來，眞理是一個實際的價值，是一個滿足。

總之，詹姆士底眞理論有兩種結論：

一、眞理是人所能求得的眞理，着落於各個思想歷程之內的。

二、眞理二字不過是意象底形容詞，幸而遇着意象。這乃由意象及其所指的事物之關係中產生出來的。眞理是意象的屬性，着實由人的思維歷程中呈露出來的。

## 二、信仰之合法

上述眞理論可以引我們探求甚麼是信仰 belief。詹姆士討論意志與信仰底範圍時曾說信仰純是意志對於意象所存的一種態度。他以爲心是一種有興趣的選擇者。心常受興趣之推動而於多種意象加以選擇，其成功與失敗均由實驗底結果而斷定。心之活動，本興趣以選擇，由選擇而實行，實行之結果，可以達到人生之目的。人生之實質是前向的運動，當其進也，含有無窮的希望，然生命之進，既非不知去向的盲動，勢必審愼選擇確可信賴的意象以爲之嚮導，否則鮮有不轉希望而爲失望者。信仰是指着生命前進的，倘若一種信仰能使我們動作而獲得實效，那末，這種信仰便有接受的必要。要想得着一種信仰，詹姆士指出「我們須是保持冷靜的態度，繼續力行，以爲那種事物是眞的，結果可保那種事物將轉而與我們的生活發生一種關係，遂變成眞的了。」這便是詹姆士所盡力發揮的主義——信仰之意志。

上述信仰，或恐渺茫，茲且本詹姆士信仰合法之意，更援引他書以引申之。這種證明底方法雖不盡是詹姆士的，然所存的態度與所得的結論，却是相同。

我們欲明信仰是甚麼，須先知信仰不是甚麼。這兒我們遂不得不一比較理論 theory 與信仰。理論是非信仰 unbelief，是懷疑，是中立的不計功利的探求。反之信仰乃是可靠的，決斷的動作底引導。柏銳教授 Prof. Perry 說「信仰是利於動作的深信，而理論則缺乏利於動作的信仰。」信仰之道德在其應用以爲人生之嚮導；理論之可貴，則在多設疑詞以求達精確之眞理。然二者決非絕對相反的兩種知識。二者必同具眞理，始成爲知識，不過信仰於具有與理論公同眞理之外，更特具堅定與深信。蓋不如是不足爲人生之南針。理論是非信仰的，前已言之，然非信仰終可成爲信仰，倘能歸根於人生底動作，倘能直接爲人生營護持與滋養之作用。

理論與信仰底意義，既如上述。現在請再看他們親密的關係者。要之，理論是屬於科學的，而信仰則泰半屬於宗教的。這裏遂引起科學與宗教底問題。我們先且立定科學理論之範圍，然後再看宗教信仰之合法。

科學與宗教有兩種基本的異點：

一、科學研究底對象是近似因 Proximate Cause；宗教研究

底對象是究竟因 ultimate cause。

二、科學底動機是理論的；宗教底動機是實行的。

科學所論及的只是些已存的事實。原來物質的世界是亂雜無章的，於是由人底理性底情操 the sentiment of rationality，將這些混淆的事實化為有條理的秩序。這却用何種方法呢？人生粗糙的材料是物質的事實，就物質方面看，人生有兩種屬性：一、空時的屬性；二、充塞空時的屬性。我們活着，身體必須佔有空間的地位，然而只有空間而無時間的變化，則人生必無歷史的內容。現在我再問，有了空時的屬性，就算盡了生命底能事麼？我生而居中國，長已二十年，這種僅僅佔據空間經過時間的人生，又值得甚麼？這比之崑崙山上的頑石何如？值得陽光之照耀，月色之溫存，風雨之潤濕，母土之厚養麼？是知眞的人生既有空時的屬性，仍須有充塞空時的經驗，活動以為之實質。這樣說來，我不僅居中國，生長數十年，更須具有充塞此空時之活動如飲食起居，求學講學，為人類謀幸福的一切經驗，乃能有豐富的人生。這裏說到有意義的人生，自然有非科學所能盡解者，然只本科學的見解我們已知人生底原料是物質的事實，具有空時和充塞空時的兩種屬性了。科學之職志卽在解釋這些屬性，其所用之方法要不外乎因果律。因果律亦只是科學律之一種，究竟科學律是甚麼？英國科學家皮耳生 Karl Pearson 說：「至於科學的方法，我們……已見其寓於事實底精審的分類，及他們的關係和次第之比較，終乃得熟練的想像之助，發見一種短簡的敍述或定則，這種定則以數語概括浩繁的事實。此之謂科學律。」簡言之，科學律便是「總括一羣事實間相互關係的短簡的敍述或定則。」科學律既已明白了，再進而看科學律之一種的因果律。

皮耳生又說：「科學律僅乃用心靈的速記法敍述我們知覺底次第。」「科學律既不解釋那些知覺「何以」有一種條理，亦不解釋那種條理何以復現；科學所發見的定律，並不輸入於我們感覺印象內「必然」底質素；這僅乃於「變遷」加以如何發生一個精確的敍述。某種次第於過去時現而復現，乃是經驗底一種事體，我們遂指而目之曰因果；這種次第之繼續復現於將來，亦只是信仰底一種事體，我們遂括而言之曰「可能。」

詹姆士也說：「自然明日仍循他今日所循之同樣定律與否，無

人能知之者，然本着認識及行動底興趣，我們必須假定其如是。」善爲理論的科學家皮耳生及篤守信仰的哲學家詹姆士都是這們說，可見信仰之合法已毫無疑義了。

科學研究底對象爲近似因，前已指出，現在且詳爲說明。假如我手握一枝粉筆，稍一放鬆粉筆便爾下落。這種現象有兩種解說。舊時科學家多以「力」Force 爲因，對此現象則曰粉筆之下落，有力焉以爲之因。然若我們視力爲變動之因，能左右我們知覺之趨向使之至於必然，那末力之觀念便超然入於形上之境，不復在知識底下界了。這却違背科學之因底原意。此外更有一種解釋，說粉筆之下落，是我的意志使然。這個固是合法的科學的解釋，因爲隨着我的意志，可將粉筆墜之至地，抛之窗外，寫字於黑板上；然而我的意志終非强有力的自主者，設尤强者硬將我手中粉筆奪去，於是我的運用粉筆的意志，遂無所施其技了。即便說我的意志可以推動粉筆而使之下落，遠墜，寫字，然再進而考查我的意志又是他因之果，我的意志必須受我的個性之支配，我的個性又是祖先遺傳性和物質及社會的環境相互作用底產品。如是說來，意志又是第二因或近似因了，只是我的經驗長途中一個步驟了。經過這些證明，我們仍然平安回到「科學研究底對象是近似因或第二因」的結論。

抑所謂因者亦只是經驗長途中的一站。我們沿途習於經驗之故，常於是本其已知的以預測將來。日升於東而落於西，自有生民以來，未或不然，我們今天看了落日，不禁預期明晨旭日之東升。然此亦只是一種期望耳，安知明天日球之運行不一反其故，常起於西而落於東呢？設使日之運行，向未成此東起西落之積習，我們明晨早起斷難決然東面以求朝陽。現在請再設一喻：

1,2,3,4,5,6,7,..........

我們看了上列數目，定然希望7後的是8了，因爲我們慣記慣寫 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10。向使你們看了1,7,5,9,2,7,…我相信你們不敢肯定7以後斷然是8的——這也許是的——因爲我們從前經驗不許我們妄作無根據的肯定。我們不能不識別徵實的理論和可能的信仰。此處雖前此所謂萬能的科學，也得承認我們只能希望知道明天旭日之東升，斜陽之西落，和7之後爲8。倘若科學承認明天東升西落的太陽仍舊不改其故常，同時我們亦無權否認未成就的事實，遂必不能成就了。

向使我們都抱着「東邊太陽也是晒，西邊太陽也是晒」的觀念，我們不妨本科學理論的懷疑的精神以相非難，說明天太陽一大早便起於西方，橫豎我們明早不必借重日光幹甚麼。然若有人明早定須利用東方的日光，便不能不起實際的信仰，渴望日之東升了。假為此時「冬季」洗衣作裏的人預備明晨晒衣，因為不信日之東升，遂張衣於其屋西之晒台，且冀其未午而乾，豈不是鬧笑話麼？這樣看來，科學理論的動機遂不能不有信仰的動機以彌縫其缺了。

我這樣說，並不敢藐視科學。科學研究之對象是已存的事實，科學理論，不帶何種行動之意味，故雖常存懷疑的態度，仍能漸次達到真理而無絲毫危險。謂予不信，則有皮耳生之言在：「科學底材料常與全體物質的宇宙同其廣，這不僅與現在的宇宙，乃與宇宙過去之歷史，及其中一切生命過。去之歷史同其廣。當各個事實宇宙間各個今。古的現象，和其中今。古。生命底各方面，已被考驗，類分，及與其餘配合時，科學底使命將於是乎告終。」「科學之鵠的是一個理想的鵠的——標誌我們行動和奮鬥之方向，但永不是我們已實行來到的末站。」由是可知科學之範圍雖廣，科學之方法雖精，終究只能應用今古。已存的事實，而於生命將來之未知數，勢不能不讓信仰之探求，是信仰之合法已彰彰明甚！然理論與信仰固毫不衝突，蓋理論所憑依的將來已成的事實，端賴生命本着信仰以創造。

現在更有一疑問，知識到了不能證明時，遂起實際之信仰，固矣！然此所謂信仰並無分於科學的及宗教的。不錯！科學亦有信仰，但只是部分的，近似的。化學家在試驗室內信仰他的實驗能夠成功，然他的實驗果真成功，亦只是滄海之一粟，所以成功為部分的，近似的。任何科學所論及的只是宇宙中的一事或數事。反之，宗教的信仰則通盤合算宇宙底全體。宗教不顧天文學怎樣說宇宙將有滅絕之一日，仍舊相信宇宙全體是有意義的，人生底止境是至善，世界是有自由的，簡言之，宗教研究底對象是究竟因。生命之實質是前向的運動，其目標所指，不在過去，現時，而在未來。過去是生命底陳迹，現在是生命親臨的陣地，將來乃是生命底樂土。生命之前行，不為理論之不能先期供給確鑿的知識而卻步，所以各個生活者遂急需實際的信仰，以引之至於光明之域矣衆生！彼高懸我們之前者，不是生命底救星麼！

信仰之合法既已明著，信仰之本質又是甚麽？

信仰之已成立者爲信心。詹姆士說：「信心是理論上仍可懷疑的信仰，而且因爲信仰底考驗是動作底志願，故能說，信心乃是爲着一種原因欣欣然而動作，他的急切的問題，不是預先徵實的。」他在別處復說：「我們不能囿信仰於證明，若是如此，我們便已斷絕眞理之可能。」詹姆士倡言信仰之本質爲選擇option。比方現在有許多種「假設，」我們爲行動故，只能選擇其一，這兩種或多種假設底取捨，即是選擇。一個眞的選擇有下列三種特性：

一、選擇是活的，不是死的。 向使我現在對一個基督敎徒說：「你做一個回敎徒，否則即做一個佛敎徒。」這個選擇對於這位基督敎徒算是死的，因爲他既做了基督敎徒，你再强之變節而爲回敎徒或佛敎徒，他自然是了無興趣。然若我再對他說：「你做一個相信無神論者，否則即做一位基督徒。」這便是眞的選擇，可以激動他的信仰了，因爲他如相信無神論，便不是基督敎徒，既是基督敎徒，便不能再信無神論。

二、選擇是無可逃免的，不是可逃免的。 執途人而臨之曰：「你愛我，否則恨我。」這個建議是可避免的，因爲這位途人，也許是與我無一日之雅的異客，不愛我，也不恨我，而對我嚴守中立的態度。反之，設我初到上海，巡捕告我：「左行經某馬路，即至英租界，右行過某馬路，則爲法租界。」這位巡捕告我的話，我必信以爲眞，是無所可逃的，因爲我的目的地明是法租界，反乃左行經某馬路而入與英界，豈非「南轅而北轍」麽？

三、選擇是重要的，不是微末的。 化學家找着一個假設，立志用一年功夫去實驗，倘若一年之後，試驗失敗，假設不能成立，他不過耗去一年的光陰，並未受甚麽了不得的致命傷。反之，假如哥倫布探險美洲的事，是我向他建議的，他若不聽我的話，便失去發見美洲的偉績，我向所建議的事，是他發見新世界唯一的機會，那末，這種選擇，眞是重要了。

人生之行動，恃信仰以爲南針，終不免危險，這一點須得承認的。然而專恃已存的事實和已有證驗的理論，以爲準則，人生不免複演已往的陳跡。然我們活着，總期進步，對於已往的陳跡，每是不堪回首，那末，只有冒最有價値的危險，創造新奇的境地，爲人生佈一遠景，這却不能不恃信仰以前行了。我們且細玩下列

詹姆士底話，始知有味哉其言之矣！「我們不僅合法地方可以而且應當於多種建議加以選擇無論何時，這是一個眞的選擇，觀其本性，不能憑理智底決斷倘處此境地，仍說「不決定且將這問題擺下去」這種說法自身便也是一個熱情的決斷—恰如明是非決可否—並且帶有喪失眞理之同樣危險」

假如我上崑崙臨絕壑，不幸迷失路，非猛力越澗，無以自全。我往日無此經驗能否越澗而過，殊不能自信，然我的希望與深信又迫我嘗試使無失其目的，於是只得飛着兩條輕腿，猛然跳將過來。此時若長期恐懼與狐疑，以爲憑着不曾徵實的假設而動作，是犯罪的行爲，勢必膽寒氣餒，墮入失望空氣中，終或不免「一失足成千古恨」咧！我們處此險地，只有憑着信仰，因爲信仰是成功底初步，我們可以說，信仰是成功之母，足以自給其實證。

## 三、何謂宗教。

宗教二字本甚空虛，狠難得一圓滿的定義。學者求之而不得，僅乃舉其內容之一二以概其餘，於是有人以爲宗教含有恐懼底質素，更有人主張宗教源出兩性的關係，要皆一偏之論，未足深信。

文化幼稚時代，拜祖之教盛行。原拜祖之用意，並非果愛其先祖而崇祀之，不過（如果愛其先祖而用高尙的方法表示其敬意，又當別論。）久染社會之積習，以爲其祖在天有靈，設其後嗣不祀之以禮，將降之百殃，罰如其罪。據作者之觀察，中國社會上無知者有生前褻慢其父母，而於其父母身後，每屆年節，必「謹具庶饈香楮之儀」照例告祭，是誠何心哉？不過畏懼心之表示耳。鄉鄙蠻民，於荒旱之年，雖衣食窮於自給，猶必盡耗其財力盛禮以祈雨，此蓋攝於神威，思所以媚之而已。凡此所云，只是幼稚宗教底一端，其他發達的宗教，不必盡同。

宗教源出兩性關係之說，亦未必眞確，然持此說者正不乏人。近來俄人蘇羅維亞夫 Soloveof 說明人有三種關係：一是與自然下界的關係，這可於性慾的害羞時見之。然人皆知其醜，於是求性慾之節制；二與同類者處；三進而接近高於人類的至善，或眞神。人類之神化，首在尊祖，次在結婚，終於教子。祖先之不完全，我們負責以完全之，我們之不合完全，更結婚生子以完全之。男女不帶意義的相遇本是醜行，然一知其醜，使生子而努力教育

之使獲得人類之完全。是故由結婚之制度，天然的慾望遇精神的戀愛而讓步，獸慾的相交遂變成人中神像之附體。（見"the Justification of the Good" in the Journal of Philosophy, Psychology and Scientific method, Oct. 7, 1920, pp. 580-583.）這種說法，反對極易。凡主張宗教源出兩性的關係者，不過說兩性生活之結果可以保全生命之繼續，那末，何以不稱身體內消化的循環的，或呼吸的作用為宗教呢？如必經過男女之組合，乃得有宗教，那末佛教底和尚，天主教底祭師和終身守獨身主義的男女，勢必不能有宗教了。這豈不笑壞了他們！不公道！不符事實！諸如此類的說法，還多着呢，此處不及多舉。

詹姆士說宗教是狠繁複的，決不只是一種心靈的實體，所以我們不能舉宗教情緒之一，以籠罩宗教底全體。宗教底情緒，含有多種心理的實體，決非單調的。宗教經驗底心理，說來極繁，茲且存而不論。

詹姆士認定宗教有兩種：一，制度宗教 institutional religion，其要素為崇拜，犧牲，神學，教儀，教條，傳教的機關。二，個人宗教 Personal religion，個人悟到其不足無能，於是本其秉性而求其興趣之集中，以上通乎神明。——詹姆士所注重的是個人宗教。他的宗教定義是：「宗教是個人於岑寂時所有的情感，動作，及經驗，倘若悟到自身與所謂神發生關係。」這種關係可以是道德的，物質的，或儀式的。照上面定義看起來，我們與神的關係是道德的，最為重要，他如神學，儀式，及宗教機關，都是後來產出的。

詹姆士又說：「宗教是各人對於生命的全反動。」全反動與偶然的反動截然不同。我們欲得此種反動，須是窮搜宇宙之全境，始能察覺萬方之攸久的存在，不拘其親疏，喜愕，愛憎。我們雖各具有特別的品性，但對於我們所寄託的宇宙，終不免有反動，有些反動雖不是宗教的，終究不能越出宗教生活底普通的範圍，所以還是宗教的反動。宗教的態度帶有莊嚴的色彩，是以樂而不慢，哀而不傷。宗教的經驗便是莊嚴的經驗。所謂神者，便是個人各本莊嚴的態度以應付的這種基本的真際。我們接受了宇宙，宗教即援之以生。然宇宙之接受，有兩種方法：一是道德的，一是宗教的。純粹道德接受，順從宇宙之統馭，然終苦其必然底束縛而存冷淡無歡的態度。至於宗教則為真神服務，永不覺有束縛之苦。宗教的人生之於真神，常存歡迎的顏色，因為道德境

界內不情的屈伏，至是逐爲愉快的情感所勝過而不復存留了。由道德的立脚點看來生命是一種戰爭種種職責都是外來的，而且對於異神的服務只是一種宇宙的愛國心，招致武夫之效死，故雖多愁多病的懦夫也得機械馳驟於道德之戰場，奮不顧身地投身於公衆的事務，客觀的利益。當此之時，彼臨陣者或不免顧盼自雄，儼然莫可一世的勇士。他的意志雖至高倘然終有更高的情緒叩人類纖巧的心絃。不久道德的奮鬥者必須解除武裝，行一個極舒暢的深呼吸，吐盡滿腔的倦氣，柔和僵硬的筋骨，更覺精神百倍，這便是宗教賜與人生的幸福。這種宗教的情感是人生底新質素，與人生一個新的勢力圈，於是人生底價値，一入了我們宗教意識界更覺其有神彩!

宗教生活這們有力，究竟甚麼撼動了他?宗教經驗雖有種種之不同，要之，其動機不外下列之結論：

一、我們對於自身總覺有錯誤的地方，於以起不安的現象。

二、我們既知自身錯誤，於是借助神力以修正前此的錯誤。中心所不安者，思所以安之。

我們發見自身的錯誤，而批評之，便是一種覺悟的底初步；因爲我們一經知道錯誤底壞處，同時便見到甚麼都是較好的，再進而與之結納起來。此時我放大視線，窺見壞的我之外，更有較好的我，小我之外更有大我在宇宙間活動。等到我和新相知的大我同力合作的時候，我便已安然來到人生較高的平面，不禁把舊時破爛的人生一層一層地脫將下來，狠痛快地拋去!是以宗教底目的便是生命，更多的生命，更大的，更富的，更完滿的生命。當我們一步一步登生命底崇樓時，我們便已有生命底戀愛爲宗教的衝動。

詹姆士討論宗教，不像神學家牽强附會上帝之存在，彷彿上帝是他們手工底出品。反之，他假定宇宙間有個大我，半意識的我 Subconscious self。這個半意識的我是意理的實體，近世心理學家均已承認。我們試一想想宇宙何等廣大，我們各個人底意識界佔了多們微細的一坏之土。就是我們共同意識底合衆國也不過是半意識底重洋裏的一個浪花!我們意識的小我實繼續不斷地與更廣大的我連接，恰如投在鏡平的水面，首由一點浪花，漸次激盪，四向拓展其範圍，終久與無涯的水面溶成一片。詹姆士解釋神人底關係，多用心理的說明。他在心理學原理

第一卷第九章思想之流裏說；

「心無論在那一級都是一所同時可能性底劇場。意識卽寓於這些可能性彼此底比較，更本援助或禁止的注意力實行若干底選擇，其餘的遺棄……。心恃所入的德它 data 以作工，正如彫刻家施絕技於塊石。石像之數，計以千萬，而彫刻家亦唯有厚謝其於羣衆中貢獻其一。是以我們各個人底世界，姑無論我們觀察之法，如何殊異，實同藏於感覺底洪濛的境界，那裏乃是我們思想底原料所自出……。須知世間還有許多別的彫刻家，許多別的石像！別個心靈，別個由同樣單調的，糢糊的感覺所抽出的世界！我的世界只是別人所能擇取的，且信以爲眞的百萬世界之一！蠓虫魚蟹底意識裏的世界，其不同又當何如！」

我們寄生宇宙，只以小己爲中心，自動地適應環境，支配環境，本我們的意象，刻劃一個世界。這種精細的工作之成就，不能不借助於超人意識 Superhuman consciousness 之眞神。意識之拓展，世界之範成，是人神所同負的使命。神之助我，我亦助神，我之與神，同是勞働者。超人的意識之應接近我們，亦猶我們各本興趣刻劃世界，以增加宇宙之價值。超人意識之提高我們的價值，改造我們的世界，亦猶我們提高鳥獸虫魚底價值，改造他們的世界。詹姆士曾用一比喻，說得最妙。假如我的家狗狂吠過客，傷其體膚。那位過客受了傷，遂向我索費賠償，我乃取銀與之，且道歉意。諸君試以人底意識與狗底意識相較，其高下不言而喻。狗本狗底意識，只知咬傷過客，且自以爲效忠於其主，得意洋洋。以後過客索費賠償，主人與銀道歉之事，則非狗所能解了。實則與銀道歉之事，正是狗底行爲之結果。人類不亦嘗自訴不能解釋一己或他人經驗之主義嗎？須知此在超人的意識界中，亦自有極明顯的解釋。這便是詹姆士所謂意識之拓展，世界之範成。明乎此則不難相信眞神有革新人心，革新世界，革新諸天和提高宇宙所有的價值之能力了。這些便是宗教的事體，還有人不明瞭麼？

四、人的永生。

原來我們活着，只應問目前的活動有無價值。如果目前的生活豐富，自然不虛此一生。這個將於下節述之。至於永生



二三

mortality 一層本屬次要。不過這是方今哲學家宗教家聚訟的問題，我們也不妨略考詹姆士底意見。

詹姆士底永生論全是以心理學爲根據，然其見解乃屬於消極方面的，不完全的地方，他自己亦明認不諱。他的永生論含有以下兩層要義。

第一層專爲解答反對永生論的人底疑難。有些人因爲相信了心身二元論，遂不認人的永生。他們以爲精神生活絕對靠着腦筋。人底肉體一死，腦筋朽壞，精神生活便亦同其命運了。近來有一句狠流行的話，說「思想是腦筋底功用。」究竟這句話能否打破永生底信仰，我們且把功用底意義細看一下。原來功用有兩種意義：一，產生的功用 Productive function。有人見了蒸滊是滊鍋底功用，電光是電池底功用，水力是瀑布底功用，於是說：「思想是腦筋底功用。」他們眼見水滊是由滊鍋蒸發的，電光是由電池流出的，水力是由瀑布墜下的，便也說精神生活是由腦筋製造的。這豈不是知其一不知其二嗎？我們學物理時，知道分光鏡能映射好幾色的光線。那末我們見了這些光線，便說他們都是由分光鏡製造的，豈不是笑話？光自有光源，不過藉分光鏡映射過來罷。我們須知分光鏡底功用不是產生的，而是容納的或傳遞的功用 Permissive or transmissive function。同樣說法，我們意識底光亦自有其獨立的源頭，不過遇着我們的腦筋射將過來罷。各個人底腦筋，朽壞自朽壞，而其意識底源頭仍是繼續存在，絲毫未受損失。從此可知精神生活只寄託物質的軀體以映射其靈光。各個軀體雖化爲烏有，而精神生活底靈光固巍然長存，不稍衰減。意識既有獨立的源頭，光芒四射，橫豎此人腦筋朽壞，他人底腦筋又起而代之。人類一日不絕種，即精神生活一日不熄滅。現在我要問，既是如此，那末，我個人底軀體存在與否和我個人底腦筋透光與否，便無足重輕了麼？是大不然！光線固自有光源，但射穿分光鏡之後，便須隨分光鏡之性質，以改變其放射之方向與色彩。假使分光鏡瑩潔無塵垢，映射過來的光線不更美麗悅目麼？反之，光之强度無論如何大，設遇不透明的木板或鐵片，亦無由顯其神彩了。意識之源無論是如何的好，設遇着不能善爲傳遞的壞頭腦，那末用人類的眼光看起來，至少要貶意識自身底價值。然若人類各個都是絕頂的天才，意識之人類的顯示必且美妙絕倫。這樣看來，思想是腦筋底功

用的說法不但不能根本否認而且根本肯定永生之確實了。

第二點，永生若是眞確的事實，那末。世間芸芸衆生（指所有生物）必都是永生的。從前我們否認其他生物之永生，只因我們人類自尊爲天之驕子，獨霸貴族的宇宙中。現在我們人類與其他生物同寄生於共和的宇宙內，便不能不接受永生底共和觀了。這個可援進化學說而證實。人類不是由一種猿猴演進的嗎？猿猴不更由下等生物演進的嗎？不有下級的祖先，焉有今日之人類？須知他們從前活着，亦正如我們之艱難困苦，以求生命之持續咧！再我們人類說他們不永生，正是我們度量之狹隘，同情心之薄弱耳！如果我們認他們爲無用，遂藐視他們的生理，殊不知他們自身固亦有生命持續之要求而不可拒絕。汝小量之人哉！須知他們內部生活的熱情或比你們的高過幾百度，你們昧乎他們的內部的樂趣，才眞不知他們的眞價值。你們在那兒咒罵他們，不知日底光明和美底神色正照着他們的路，導之前行呵。人類或不容其他生物之存在，然豁達大度的超人的眞神，且見其有生活之慾望，實現內部愉快之要求，欣欣然而與以繼續的向上的生活權。他們是和平底愛好者，決不以生存競爭，而霸佔我們的母土，蓋因他們之生活，可以促進精神力之增加，不僅佔據物質的空間而已也。我們人類之一員，夢而大覺，或負人生底死命而入世，固不必强他人以必睡或必死，方能保存宇宙底意識底常量。我們對於其他生物之存在，亦正宜堅守此種豁達的大度，方不愧爲眞生命底愛人！我們如果是汎神教信者，便可以說宇宙底眞神，由那些不同的生物漸次實現其無疆的生命。倘若我們是一神教信者，便更可說上帝有無窮無盡的戀愛之量，所以他的呼聲與需求永永都是爲着生物之綿延而發出的。我們若自覺生命持續之需求爲必要，那末，同時便不能不承認其他生物底需要亦爲急切的了。

## 五、生命值得活着麼？

原來我們離開母體，呱呱墮地時，臨頭便是一個極明瞭的問號，代表「生命值得活着麼？」七個大字，綜觀世人對於此種問題，不外正反兩面的解答。一個樂天主義，一個是厭世主義。詹姆士底信仰底意志一書中有一篇標題便是「生命值得活着麼？」我以爲要答這個問題，須本諸詹姆士底哲學底全體而立論，

所以便發揮此義以終篇。

本篇第一節已說知識是人類所能求得的知識，着落於各個思想歷程之內。這種知識是我們在這種或那種具體的環境中所能得着的。我們所知的只是眞際底一部分。我們可以知眞際底部分而不必全知；就人類說，部分的眞際於人爲已足。即使人類能知眞際之全，亦唯有取漸積的步驟。知識若是加添的，事物若是可以一件一件知道的，那末我們所知的事物必自有其獨立的本性。如是我們可以知曉數目底定律而不必知詹姆士底生年。後者底知識只是加到一五一十的數目字上去而不改變前者之本性。普通的說法，這便是多元論Plusalism。知識是由部分以至於全體的，是漸積而成的。所以在複性的宇宙中，事物之關係是可能的而非必然的，偶定的而非宿定的。總之，宇宙是複性的宇宙，有「一」有「多」；有斷續與密接的關係；有統一亦有異樣，有秩序亦有紊亂；有善亦有惡。世界便是這樣世界；我們入世，起始工作，並非以爲這已是最好的世界，不過接受這個世界，然後再改造之，使成一個最好的世界。我們入世是來顯出我們創造的本領，不是席先人底餘蔭以偷息人間的。詹姆士說「世界是我們所能創造的世界。」

詹姆士底知識論是他的形而上學底基礎。他由知識之漸積性而得宇宙之複性的結論。他不僅是一個多元主義者，更是一個非前定主義者。我們可以說他的非前定主義Indeterminism是他的多元主義底應用。他相信知識是漸積的，事物是一件一件知道的，那末所知的事物必各有其個性。這些富有個性的事物底關係是實在的而非必然的。在人事上說起來，各人隨個性之所之，而自得自適，不必恃其他關係乃得其本性。換句話說，人的意志是自由的創造，不是拘牽的守成。我們生命所懸爲目的之自由，便是我們的自願的創造的活動。一言以蔽之，人類常有自由的道德意志。這樣說法推翻了一切前定論determinism。現在且指出前定論底兩難，吹盡厭世主義底瘴氣，爲人生闢一條光明的去路。

本篇第二節說，人類各本理性底情操以整理淩亂的原始世界。第三節已詳言我們如何各本興趣以刻劃世界，使成爲最有條理的樂土，並且指出意識之招展，世界之推廣，全是宗敎生活底目的。世界之於我們理性化底要求，絲毫也不執着，反乃顯出

柔性的接受。世界既任人之刻劃範成，於是生命藝術家遂起首各施其技。結果低能的藝術家底產品便是悲觀的世界，而手術高的藝術家則創造絕美的世界。在前者視之，世界只是自殺者的義塚，在後者視之，世界乃是光明瑩潔的美術之宮。

「前定主義明認已成立的宇宙之各部斷定其他任一部是甚麼。將來數重的可能性不藏於將來之子宮，目前的各部只合存於一個公司的全體。己定的各部毫無將來的補充。」前定主義不認可能性之存在，反乃承認必然性為真際底唯一的範疇。這樣有兩不可。前定主義混淆善惡。極惡裏有至善，至善裏有極惡。他承認每部之真性，藉他部乃始明，那末，世界上無善惡了！此與實際人生抵觸，不可者一。前定主義既慷慨給了「罪惡」一個必然性，勢必抹煞善底希望了。通常我們說惡的事物不應存在應當有善的事物承其乏。前定主義既否認善的事物應當承乏惡的事物，勢必認定宇宙中甚麼是應當的之不可能，結果只有來到自殺底窮途，不可者二。這種世界簡直是鬼域，那兒還有生氣。

反之，非前定主義以為各部之關係只是鬆鬆地連着一部之定奪，不能強他部以必然。這承認可能性之存在，且形成真理之一部。在我們的知識中尚未露頭角的事物只是模稜兩可的。這種兩可的將來在未徵實時視之，都是可能的，只等兩可之中的一個真確了，才能發見其他一種之不可能，這全是實驗的精神。我們試以實在性和可能性相較，前者不過是幾隻海鷗浮遊於渺無邊際的重洋。這樣看來，世界並非已完全的，所以免不了有許多罪惡。不過罪惡沒有必然性，萬萬不能永久玷污我們的世界。現有的世界是柔性的。將來的善果此時無法保障，這也許是自殺者底義塚，也許是美術之宮。只看範成世界者底藝術如何耳。然將來至善底勝利確是人生底鵠的，唯富於奮鬥精神者才值得活着。一方面是柔性的世界，一方面是懷抱自由意志的生活者。人與世界的關係，詹姆士曾用下列公式表明之

$$M+X$$

M是宇宙底萬象和。X是各個人底貢獻。X是個未知數。如果各人底貢獻有價值，則是宇宙多一些好的成分。X如代表罪惡的質素，則宇宙亦只是罪惡的大結晶體。一人自由意志活動之結果可以左右世界，這種生命還不值得麼？詹姆士認定世界是

有無窮盡的機會，各人愼勿以爲不活動亦得苟延殘喘；須知世界與人底世界兀自有別。原始世界是中性的，柔性的。人底世界乃是人所能創造的世界，世界，所以各人須是本理性底情操，剗劃自己意象中的世界。世界不是人底甜蜜蜜的居室，除非人人大與土木各自建築一個。現在請用下列一句話說明人底任務：

生命值得活着。

我們若不自珍重視生命爲畏途，那末因爲我們的惡影響插入一個「不」字便可改變上列好意義爲：

生命不值得活着。

我們使用一輩子的氣力便是除去這個「不」字，根本剷除一切罪惡，使將來的世界變成至善的和極樂的世界。

總之，詹姆士認定一方面是可以剗劃的柔性的宇宙，一方面是生命底藝術家，唯眞生命底戀愛者乃能於宇宙內建立一個堅實的個性底大本營，四向放射人格底光與花。由是而知：

世界是機會的世界；

人生是新穎的人生。

本篇底參考書列后


William James:—

Pragmatism. pp. 43—79; 127—160; 197—297.

The will to believe.

Human immortality.

The varieties of religions experience: pp. 1—75; 430—529.

The principles of psychology:pp. 288-289

D. L. murray:—

pragmatism: pp. 23—33; 40—53; 70—77.

Horace M. Kallen:—

William James and Henri Bergson:

pp. 179—195; 222—242.

Kasl pearson:—

The Grammar of science: pp. 12—14; 24—25; 30—32; 77—151.

R. P. perry:—

present philosophical tendencies: pp: 1—51; 85—109; 197—221; 242—268; 349—378.

# 海甫定宗教經驗觀

一九二一，一二，二〇，南京

劉國鈞

哈羅德海甫定 Harold Höffding 是現代思想界領袖的一個。他是丹麥國人，然而他的哲學的影響却遠比他所生的國大。他是一位在心理學上建設哲學的學者。雖然他所據的心理學未必全爲近時新起的心理學家所承認，但他的哲學確能成一家言，爲世景仰。他所著宗教哲學一書雖從知識論，心理學，和倫理學三方面研究宗教，但尤以心理方面爲重要。而且他從價值方面看宗教，也是新起的一種研究。現在將他的宗教經驗觀介紹一些；希望可以供給研究宗教心理學的人參攷，所以不避割裂的缺點。經驗 Experience 據海甫定看來，只是心的狀態的來往，和用思想將他引伸出來的不同。所以人生一天存在，經驗一天不能完結，只有許多連續的特殊狀態，沒有一個完成的全體。所謂全體，Totality 不是就所經驗的以思想引伸出來，就是不自覺的注重一段特殊經驗，以爲他能判決一切別的。這種不自覺注重一段特殊經驗，實是因爲那件事所引起的感情傳佈開來，到意識生活的各部分使他們都帶有他的色彩，而不問他們和這原來事件有無關係。這就是感情擴張。Expansion of Feeling 感情擴張能使得許多不同的內心狀態得有一公同性質，或許發生出一個全體來。這種感情擴張，自然也是一種經驗；但和別的經驗比較起來，他是第二級的。

在每種經驗中我們必得分清三個分子：直接所經驗的，所用以解釋他和表現他的，一種直接的經驗，不能使我們知道他的緣因。因爲我們的心既然受了很深的刺激發生變化，我們全副精神都被這些變化吸收了去。無暇得着這經驗的原因的觀念。眞正緣因很爲複雜，須用批評的研究方可；但在一種刺激很大狠驟的經驗中，第一種需要並不是要知道他的緣因，乃是要用聲音姿態表示這種經驗。於是就用種種方法來滿足這需要，而滿足這種需要的東西又往往和那滿足因果解釋的要求的東西相合。在宗教經驗中，求知的欲望確不敵表現的需要強盛而顯明。所以這種需要可以決定宗教的觀念的內容。

宗教的觀念與直接經驗的關係種種不同。這種經驗可以先

是許多心理狀態後來才找一觀念來解釋或表明他。這種觀念大半都是取材於他的社會環境中已成的制度宗教中，並且這種經驗有時還是爲因襲來的宗教的觀念所引起。若這種經驗不能用固有的宗教觀念表現便被人視爲危險的了。又有些神學家，以爲經驗在宗教中的位置在信仰之後。先信仰而後有經驗。又有些人以爲人決不能完全經驗教會所認爲人所當信仰的。其實若將信條來限制宗教經驗未免使他成爲一偏的了！因爲宗教經驗正是要製造新觀念或領略因襲的宗教所認定以外的觀念的。

觀念的實際價值有二證明方法：或是經驗使我們選他表現我們所經歷的；或是他助我們鼓勵我們在生活奮鬥中的勇氣，使我們忠心於我們所認爲最好的，並加上可以使我們發展更前進的事業。總之，觀念必得在經驗中試驗，而且還要反證。然而直接的經驗在這一點又無能爲了。經驗永遠是個人的。所謂公同經驗不過是個幻象罷了：因爲各人能隨意解釋他。

經驗的性質和限制既經說明，我們可進而論宗教經驗的特點。宗教經驗和普通經驗不同的是什麼地方呢？——海甫定以爲宗



教經驗實質上只是宗教感情。一切感情都是表明一件事故，內心的或外界的，對於我們的價值； Value 而凡爲直接滿意的對象的或供給這樣的滿意的都有價值。所謂「目的」與「手段」都有待於價值而價值又必有待於能覺苦樂的主體。若說一件物類有價值，便是說他對於一個能有感情的主體的關係。由此價值和物體別樣性質比較，價值又是後出的了。

感情不同，和他對待的價值也有不同。一種價值是和自存有關的。一種是和屈服於超於孤獨的自存以外的情形狀況和事業，如審美的，倫理的感情有關的。還有一種價值，他們的可能全靠上面二種價值能否在存在 Existence 中得着並且存留着。因此存在好像出現在戰場中。價值的命運在此判決。人自身既一方享有待決的價值，一方又爲這種戰爭的想像所驚擾；於是便想保全他所認爲最高的價值，而覺得進入一種事物的大秩序的中間，依其價值的命運，發生親切的愉快或苦痛的感情。感情又表現爲驚奇希望恐怖哀樂各狀態。這種爲價值在生存競爭中的命運所引起的感情便是宗教感情。這是爲價值與實在的關係所決定的。這種關係於他呈現於人時，就決定人所歸於

存在的價值。因此宗教的判斷是價值的附屬判斷。但是價值與存在的關係，是和人類最有密切關係的；人類狠容易聚精會神的在他上面。所以他雖是附屬的判斷，却往往為人類價值的中心。而且他還能和前兩種價值分開，影響他們，也受他們的影響。

這樣的宗教感情，海甫定叫他作宇宙的生動感情（Cosmic Vital Feeling）以為他不單是能分別宗教感情和別種感情，還可以說明他所取的形式。大概人越顧着自己的生存，或是越注意審美的，智識的，和倫理的興趣，宗教的感情便越發隱而不彰。存在的世界，不是成為他所要勝過的困難，便是他所要理解或玩索的對象，否則就是一種意志努力的根據。在這時智的態度，看著廣大無邊的世界，有許多的東西是從人所謂價值的方面看來所永不能得着的；於是好奇的心觸動，求理解的欲望更迫切，要理解這全部中片段的形式和階級，正和要理解他們對於全部的關係一樣。但宗教的態度就恰和他相反。宗教的態度，看這些不同的形式和階級，不過是發表大價值在存在中實現的手段。所以若是存在的世界大繁複了，便狠為危險，因為不容易證明。於是宗教興趣和智識興趣便發生衝突了。

說到宗教立足點的不同，我們可以說一部分由於所先認為已經驗過的價值不同；一部分由於所用為根據的存在的觀念不同；一部分由於以價值和實在比較而以這種關係為更加深到的經驗的對象時，能力的程度不同。這三者都起於一個根源，就是價值和實在的關係。凡研究宗教立足點的，都要加以注意。

然而假使我們世界的意象，能立時表現最高價值的實現，或是能表明存在確切是價值的寄存所，那宗教感情也不致生起。若是我們保存價值的能力是無限的，那宗教感情也無從生起。宗教感情的發生，就在人類能力已盡而實在與價值尚不能調和的時候。在這時候價值不滅的欲望，油然而生。我們便造成一個價值的世界的觀念，不以人力有限而否認他的真實。而這個價值世界的原理，畢竟和存在中間的關係原理是一致的；他就是那助我們在存在找着價值，而使這個存在能為我們領解的。

宗教感情既然與起，他就漸漸得着觀念作他的內容。而人的本性常常總要求統一，總要求一個或幾個觀念作為精神依託的地方，作為他的經驗中一切要素表現的所在。雖然人的感情常常受震動，來往不定，人總奮力要求統一和持續。其中堅持價

值與實在間關係的奮力表現在外面的，就是宗教信心。宗教信心不單是表現宗教感情的發表，而且尤其特別表示人心統一極力堅持價值與實在間關係的奮勉。所以談宗教經驗不能不略說宗教信心。

信心，Faith 依海甫定看，是指着確認一種連續，超過經驗所示的範圍以外而引導經由經驗中的間斷前進的心理。所以宗教信心是一種確信價值與實在間關係中的確定性，無間斷的連絡性，無論實在的條件和價值的經驗的現象所受的變化如何的大；信心是意志的主觀的連續勉力要尋一個在存在界中的客觀連續。所以信心和意志有密切的關係。

宗教信心既是對於價值與實在間關係所起的一種要求，所以他就依(1)價值與估定價值的動機的不同，(2)關於實在的知識的不同和(3)所用以將實在與價值合攏來比較他們的力量不同，也就生出種種不同的性質。三者之中海甫定以爲後者最重要。因此他便本着這一條來研究宗教信心的形式。

說到宗教信心的形式，第一我們可看出由休息的需要而生的疲勞和生活的力竭是不安的大分子；生活的平衡破了，內心的統一要解體了。在這樣危疑破碎的情形中，人不得不找個可以慰藉，可以仰仗的觀念來作安心立命的根據。宗教信仰便因之發生。

與此相反的有一種信心，由自我發展和自我克制的需要而起，勝過了一切的反對和限制，差不多自己都不覺得。這種自存的衝動，由內面洋溢出來；他的力量是洪大的，他的感情是强盛的。這種宗教需要，出於生命的權柄和生命中的快樂。他的目的雖也是求休息，却不是煩惱後的休息，乃是從他的熱情要休息呵！

至於第三種信心，却是依其中的知識分子和美感分子的功能而定。瞑想常常要求一個全部概念，價值和實在間的一切關係都能依他解决。在這樣的需要中，有時是悟解所需的思想估强，有時是直覺意像所需的想象估强。柏拉圖信仰他的觀念世界，斯賓諾莎信仰他的「本質」，都是知識的宗教信仰。在他們瞑想這些對象中，內心與存在的性質交融，由此所得的知識快樂照耀一切存在的世界，除去一切的矛盾，化成一片光明無礙的世界。

但是還有一種勇猛信託的信心，以欣然信任為修心的中堅。路德所說「造成神的無論神的眞假，只是信任和信心，沒有別的。若是信任和信心是對的，你的神也是對的；若是信任和信心錯了，那你的神也是假的。」自由和大力量，都由欣然信任生命下面的根源而出。這是路德的精神，這是勇猛信託的信仰。

但是信心的性質還可依退讓的地位而有不同。退讓的感情，因為他的組成部分和動機其中關係的不同，也生出不同的性質。他可以是希望，是灰心，是憂愁，或是由在瞑想己身和宇宙全體和合的中間自己覺到能力有限，生出來的智識上的滿足；也可以是由我們的希望一個一個都成為不能實現時，生出的感情。但如我們有活動的意識，深覺價值世界的廣袤超越我們的能力以外，這時所起的退讓感情，反有一種積極的形式。我們所稱為價值的，可以消滅；我們所不得不稱為價值的，也准許可以不稱；雖是如此，價值却依舊存在。我們估價的力量有限制，我們所能懂得的價值在存在中實現並且存留的方法有範圍。正在他的盡頭這當兒，意志顯出來沒受挫折，沒有罷乏，求成為積極的願望，要求最高價值得以實現。意志似乎屈服了，但這種屈服，仍是一種積極的願望；姑且退一步說，也是積極願望的消極方面，驅逼着人向求實現最高價值方面走。

不過承認我們的能力有限制是一件事；將積極的價值歸到一個顯然和我們所能用的唯一價值標準衝突的事物上面，又是一件事。若是這樣的事，能算最高的宗教信心特點的一個，宗教信心就必由一個多少帶緊張形式的故意動作而起。我們傾心信仰一種假定，信他是唯一的安全方法，但他自身却是一種矛盾。依這觀念，我們所信的和我們所估計和理解的，其間衝突越大，觀點就越高。據海甫定意思，生命的歷程中固然不免有緊張和爭競的時候，也准許是人生的康健現象；但我們評量一種衝突，須拿他對於助進生命的全體發展上的力量作標準，不應當依他們來定生命的發展。假使竟然承認和理解所得的相衝突的信仰作宗教信仰的最高式，那不是承認人的價值和所謂神的價值沒有關係嗎？

宗教信心的分析若還遺漏一種，便不算完全：這便是那依附榜樣，遵從權威的信仰。在這裏信心只是一種回響，一種反射。他不是依據一己直接的經驗，却是信託別人的經驗。固然

在我們發見我們可以安然信託我們的榜樣時，我們不能完全拒絕個人經驗況且人類沒有一個能完完全全依自己獨立的經驗組織他的生活不依傍他人的。人生到社會中來，社會的環境不斷的將各種傳說對他灌輸。這些傳說能決定我們應當有些什麼經驗並且怎樣吸收這些經驗。不過假使我們特別看重一個宗教觀念的形式和內容當他作唯一的宗教信仰的對象；這樣依附榜樣遵從權威便成了宗教信心的形式。而這樣的宗教意識往往吸取了許多既不是宗教的，又不是倫理的智識的，美感的傳說在他周圍，不敢擺脫，因為恐怕他們將他的好東西也帶了些去。海甫定引倭鏗的話說，「人堅持不可能的，恐怕他們所必要的也要失掉。」這正是非批評的接受傳說的結果。

宗教信心的形式，固然不僅是上面所講的幾種，但是幾種重要的却可因此明白。若是我們再攷察些表現在通行的宗教中的信仰形式，那我們對於這問題或者不至於一點不清楚。

在通行宗教中。海甫定以為可看出兩派的信仰。一派是要脫離一切幻象，一切生滅，一切差別，一切生存的苦惱。有生滅就發生不安；有差別便發生煩惱。要脫離不安和煩惱，人就要改善他的境況。等到改善了，却依然有變化，有差別。層層魔障，越陷越深。要想超脫這個苦海，惟有求那不生不滅的常住世界。但我們一切觀念，都從世間發生，所以沒有能表見那常住世界的。從常住世界看現世界一切都是幻象。豈惟一切是幻象，就是這脫離世界的一念，亦復是幻象。我們還須脫離一切希冀呢。佛教是這種信仰的代表；涅槃便是常住的境界。所謂涅槃，並非純空，實是有相；不過我們無以名之罷了。在涅槃中，貪，嗔，癡，愛，生，老，病，死，一切消融，一切和合，不生不滅，不去不來，這方是人生的究竟呵！

在第二派雖也是要免除競爭，但他看兩方不是有同等重要的；他是要勝過，不是要超脫。人生是一大戰爭，必須堅持到底。最要緊的，是善能戰倒惡。所以在這戰爭中，人所取的方面就是分別人的善惡的。波斯教和基督教都表明這樣的信仰。這種信仰承認時間的實在，這是和前一派不同的。

這兩派所同的，就是有時他們的目的好像是可以得着，有時又好像永不能得着。這麼兩兩相形，更覺其間的區別深刻而顯著。這裏信心便呈現他的作用。他相信人生是持續的。由有希望到失敗更覺失敗的苦痛，由苦痛中現出希望更覺希望的可愛，

這固然是事實。但如我們有信，我們信失敗和希望是聯續的；那我們便能堅信軟弱可以成爲強固，黑暗可以成爲光明，雖在一切安慰都離開時，價值仍然沒有消滅。我們的望仍在，我們仍然有保存我們最高價值的可能。

信心這概念和上帝概念相當。海甫定以爲就純粹理論方面看來，上帝這概念的意義不能過於存在聯續原理，Principle of continuity of existence 因此也不能過於存在的可悟解性原理。從宗教方面看來，上帝既是信仰的對象，不過是經歷一切變化一切競爭而價值不滅的原理，或者也可說是存在的盡職原理。Principle of Fidelity in Existence 這兩者看來雖不一致，卻實是同一。海甫定以爲證明這二者的同一，便是宗教問題的完滿解決。而宗教經驗既是漸達到於一切變幻且經過一切事物變幻中相信價值的不滅的信心，所以也可說是上帝經驗。

就心理學的分析，宗教經驗和宗教信心看來，我們可以得着一個中心印象，就是：價值不滅的信心，是宗教的中堅要素。因爲宗教經驗的特點是：他是價值與實在間關係的經驗。宗教信心的特點，則不單是如信心二字所含的心向安固接續的一定方向進行，並且是陳述價值經歷一切存在的變動而仍存在。

但是這由宗教經驗和宗教信心的心理的分析而得的結論，是否有客觀的歷史的根據呢？海甫定以爲有的。他由歷史方面研究佛教基督教波斯教。他以爲佛教所希冀的涅槃境界便是佛教要保存價值。因爲佛教以爲現世界的變遷，都是幻象，都非眞實，所以都無價值，都要超脫。基督教和波斯教，都以爲價值因人生的戰爭而存在。所以他們主張我們要戰勝魔鬼。但是海甫定以爲宗教家表示這個根本原理—價值不滅原理—從沒有像宗教哲學家這樣赤裸裸的。他們總是用比喩的話，間接的話，所以這原理的表現總不免迂曲，總不免不能永久完全。況且價值不滅的信心，可以保守着些勢力和興趣，使他們不能在現實世界中找尋和產生價值。因此價值不滅的信心不免有些和價值的發見和實現反對。況且宗教家的價值觀念太狹，往往以爲價值是已經完全發見的，永遠不變的，其實在在變動不居的世界中，時時有新經驗，便時時有新價值。經歷以前的經驗而不滅的價值，未必仍能在新經驗中適用。宗教家以爲價值是已經完全發現，那就不怪由現今看來，歷史上的宗教不能表現宗教的

根本原理了。

海甫定論宗教的特性，可用一句簡單的話表出來就是：宗教特殊的公理便是價值不滅。The conservation of value is the characteristic axiom of relig'on

# 唯物史的宗教觀

Hermann Gorter著
李達譯

## 一　由自然力的崇拜到精神的崇拜

宗教的派別也不知有幾十種幾百種，而多數的各派都稱自己的一派是眞的宗敎，凡是爲生產技術所左右與生產技術同變遷的東西，更沒有甚於宗敎了。

在人類技術生產還未能征服自然力的時期中，「自然」差不多完全支配了人類。人把自然界所存在的東西就是原樣的利用他作爲勞動器具，又在人類還造不出什麼器具的時期中，人類狠崇拜自然力的。卽如太陽，天電光，火，山，木川，動物等項於人類種族都是最重要的物件。就是在今日野蠻人還是這樣。例如紐幾尼亞(Neu-guinea)人，就把他們所常吃的一種扎可巴米(Sagopalme)檳榔，當作神靈崇拜，以爲他們的種族都是由這檳榔發生出來的。



後來生產技術稍稍進步，農業興起了；軍人，祀者（祀者卽担任祭祀的人）之類，掌握權力管理財產，於是而有治者被治者之分，卽生出階級的差別，因而人類不如從前那樣被「自然」所支配，此時要受那地位高的人所支配；早已不像先前那樣單純的崇拜自然物，却把自然物想作是有偉大力的人了。希臘荷馬(Homer)的詩中所表現的人類，都是有力的男女之君長，都以爲他們是智，美，愛的化身。卽是自然神變了偉大的人了。生產技術使人類得了權力的結果，神就變爲有力的人了。

後來希臘人生產技術更爲進步，在陸地則開拓道路，在海洋則飄浮船舶，沿岸造成了許多都市，工商業大爲繁昌；土地生產物，勞動器具，舟車等項，一切都帶商品性質，總之世界變成了一般的商業的社會；太陽，火，海，山，木等等，早已不是古時那樣有神秘不可思議的魔力而爲可驚可怪的神體；人類業經把「自然」放在自己掌握中了。又人類的體力，技術，勇氣，美貌，那種肉體的屬性，與荷馬時代也不相同，在這種競爭的社會之中，早已沒有

那樣重大的意義了。只是在這種之中，一般人覺得有神秘不可思議那種萬能力的東西別有一個。這就是精神，精神就是人的精神。

在以競爭爲事的商業社會之中，人的精神爲最重大的要素。計算數量的也是精神。發明新事物的也是精神。賣物得利益的也是精神。考量事物，征服他類的，也是精神。要之，精神是支配人和物的東西。此事恰和檳榔在紐幾尼亞人之間美貌體力在荷馬時代的一樣，精神這種東西在這商業社會之中，成了人類生活的中心點，即是精神已成了最有力的東西了。

在這希臘商業社會的時期內，最初的大哲學家蘇格拉底和柏拉圖，業已明白說過了。「自然界早已不引起我們的注意了。引起我們注意的東西只是思想上和精神上的現象」這種變遷明明是生產技術的結果。

## 二　善惡之觀念與社會的本能

人的精神之中，實有許多難於理解的奇怪現象。譬如生於精神之中的抽象觀念，究竟是什麼？這種抽象觀念究竟從什麼地方發生的？無緣無故生出這抽象觀念的思考力這種東西，究竟是一種什麼不可思議的力呢？而且是從什麼地方發生的呢？這個到底不是從地上生來的東西。地上所有的都是個個特殊的事物，抽象的事物，一件也沒有。那種道德心即善惡的觀念，又是什麼呢？在這種商業的競爭社會之中，善惡觀念的適用常很困難，在此一人則稱爲善，在他一人則稱爲惡；在此一人則爲死滅，在他一人則爲麵包；在個人則爲利益，在公衆則爲不利。這類的善惡觀念，究從何處發生的呢？

這一類的疑謎，都是當時大學者柏拉圖蘇格拉底亞里斯多德等人所不能解釋的地方。他們不能從自然界的智識和經驗把這種疑謎解釋出來。所以結局只有說精神不是地上的產物，而是有神靈的起源的東西。

社會的本能（譬如道德心那種社會的感情）在人類則有強大的意義。這種本能的發現在商業社會中被阻止的時候，無論如何，人必定要把那根源探究出來，總要再三設法使他實現。又這種社會的本能，實是強有力而且崇高嚴肅的東西。若把他研究一下，就生出一種滿足，就感知一種興奮，若研究不出道理的時候，就覺得這種本能，在崇高嚴肅之中更加上一種理想的光彩，以爲無論如何，這一定是由天上落在地下來的東西了。

因爲要說明這種社會的本能（道德心）就發明了一種別的想法，從前因爲說明多數自然現象必須想定有多數神靈的天界，現在却不同了。現在只有一個神靈就很夠了。善惡既是精神的觀念，所以這種神靈，也成爲精神表現出來。

在商業社會之中，精神的勞動支配手足的勞動。產業上和政治上的經營，都是頭腦的工作。手足的勞動，雖不至說是奴隸，總算是下級人的工作。這也是把精神想作神靈的，把神靈想作是精神的一種理由了。

加以在商業社會之中，各人孤立與他人立在競爭的地位。所以各人各把自身當作是最高最大的目的物。各人都把自己的精神當作是感受，考慮，制定一切事物的東西，所以精神就變成上面所述的目的物中最高最大的部分了。於是社會上的人，就不得不把精神當作神靈，把神靈當作是獨立自主的精神了。

如上所述，生產技術進步，漸漸使人類發達進步，早已不把貓，蛇，獅子般的東西當作神靈看待了；也不把體力美貌般的東西當作神靈看待了；可是對於心的本質和善惡的觀念還沒有理解出來。所以當時的人把這種大有力而且不得理解的道德的精神，當做神靈來說明。這種現象在今日商業的社會依然繼續存在。神靈就是精神的一句話，就是今日也有人唱道，所以有許多人還是呆想着以爲道德心的確是有超自然的根源的東西。

## 三　羅馬之統一與一神論

當世界各國經濟的政治的沒有成爲統一體，即是各國還沒有成爲一個大商業社會的期內，多神和自然神還很有生出的餘地；而希臘世界的商業發達以後，接連有馬其頓王亞力山大的征服，遂使羅馬在地中海沿岸全部建設了商業的世界帝國，所以在這時候，單用一個精神的神靈（或神靈的精神）就很可以說明當時全世界中所有的疑問，就很可以使一切自然神都消滅了。總之，當時羅馬有大威力的生產技術，羅馬的商業交通，羅馬的商業社會，到處都可以驅逐自然神。柏拉圖亞里斯多德派哲學中的一神論，就是這種表徵。

其後到了羅馬帝政時代，那樣大的經濟組織，全體崩壞，此時恰好有一種適合當時社會關係的一神敎傳出來了。這就是耶穌敎。這耶穌敎就把原有的希臘一神論，攙入在自己的敎中了。當時包圍地中海的各國，造成了一個商業的大社會，到處

都有同樣的難問題，有同樣的矛盾衝突，有同樣的商人，所以到處都以爲人的精神是神秘不可思議的全能力，即是神。

自此以後哥爾人（Gallier）日爾曼人那種北方的野蠻人等次第雜在這商業的社會之中，他們因此也漸漸失掉了原始的宗教來奉耶穌教，把一切的力都歸到一個的精神了。

### 四　適應封建制度的耶穌教

然而耶穌教並不是在任何時代都照最初的原因繼續存在的。即是從單一的階級宗教變而爲多階級的宗教了。羅馬商業的大社會破壞，個個分立的自然的經濟復爲舊態，中世紀的社會組織漸次發展開來，耶穌教的內容也自然發生變化了。

中世紀的社會，是分有土地的領主制度（封建制度）的社會，和梯子一樣一段一段的造出互相隸屬的關係，下級的人不把生產的餘剩物發賣，卻恭恭敬敬的供獻給他的主人。全社會的最高峯有皇帝，其下有王公，其下有諸侯，其下有小領主，最下級則爲平民和農奴。寺院教會也有多大的土地，其內部的階級也和社會一樣。教會原是共產的聯合，後來次第發達，遂成了強大的掠奪組織。就是教會中的極高峯是法皇，其次自大僧正，僧正等高僧以至於普通僧尼，有種種僧官的級階，而其最下級仍然是農人。

中世社會有這樣的生產方法和分配方法，耶穌教爲適應這種組織，也自然把他的實質變化了。就是天上並不是住着唯一的神靈，實在不過以神靈作極高峯，極高峯之下，有神之子，有精靈，其下更有多種複雜的天使，又有墮落的天使，又有惡魔，還有以供獻生產物爲基礎的社會事務，就是所爲葡萄之神，枯草之神等等。要之神靈的一族，與那支配着數級階的皇帝或法皇形態相像，在社會最下級的百姓農奴就是隸屬於天使和衆神的人類了。

宗教中照這樣明明白白反映社會實狀的例，恐怕很少了，就是人的精神把地上的實例映射到天上去了。

### 五　宗教改革的眞意義

然而都市後來漸漸發達，宗教也跟着一變了。

意大利，南德意志，法蘭西和蘭英吉利方面都市的住民，因商工業的發展，漸漸有了勢力，對於貴族僧侶占了獨立的地位。他們有力，有資本，可以爲所欲爲，成了獨立自由的人了。

他們對於社會的思想一變，同時他們對於宙宇的思想也一變了。爲此他們要求新宗教了。因爲宗教原來是人類對於宇宙的關係用感情描寫出來的東西。

他們在經濟上業已不承認有比自身更大的力量。在政治上也是一樣，他們成了獨立的市民，獨立的商人，獨立的資本家，立在自由的地位了。

他們對於自我和宇宙之間不要介紹人，所以對於自我和神靈之間也不要介紹人了。所以他們蔑視法皇，蔑視僧官，自己做自己的牧師，直接對於神靈而自立了。就是路德（Luther）和加爾文（Kalvin）所創的新教。

所以新教勃興，就是近世資本階級自己覺悟他經濟的實力的結果。宗教是社會的反映一句話，在這裏也非常明瞭。資本家是個人的，同時那新宗教也是個人的了。

## 六　抽象的不可解之神

亞美利加和印度發現以後，資本家制度越發強大，商工業愈益發達，地方上自己使用的生產減少，販賣用的生產增加，一切生產多漸漸成爲商品，一切的人多漸漸成了商品的生產者和販賣者；因爲謀生產機械和交通機關的進步，而各人社會的鬥爭，越發重大；因此人類在他的經濟生活上，在他的精神上，越發成了孤獨的人了。近代資本制度於是發達，人越發多被自己的生產物所支配；生產物在現時有和人一樣大的力量，人反與物品相同，受其使役；一切物品除了各有實質的使用價值之外，一般又有共通抽象的交換價值了。在這種社會之中，人也互相認爲抽象的人，因而所信的神靈，也不得不成爲一個抽象的概念了。

又因資本家制度發達，下級人民的貧困越發跟着增大，社會一層一層的增加複雜的程度，這是不易看透的事情；爲人類社會全體計，究竟何爲善，何爲惡，差不多是不能一定的事情。所以在這種淒慘的競爭場內，工商業日見發達，正如波譎雲詭，想要求得安全和幸福，除了內觀，冥想，靈化以外也無事了。

所以這時代中神靈的姿態漸多變成孤獨的靈的，抽象的了。在十七世紀大哲學者笛卡兒（Descartes）斯賓挪莎（Spinoza）萊布尼（Leibniz）等人看起來，神只是一個絕大的存在物；萬物都包容於神靈之中，神靈之外就沒有一物了。而尤以斯賓挪

莎為最，他是建設了最完全的哲學組織，無瑕無疵和珠玉一樣的哲學組織的人，可是他那斯賓挪莎的神靈，是有絕大精神的絕大體格，常常能自己動作自己思考的。這種的神，就是成了近代個人的資本家的那種人的委體。又在他一方面，生產技術日益進步，資本制度日益發達，同時對於自然界的智識驟然增大，在十七世紀時，對於自然現象的那種神秘不可解的事實大概已歸於消滅了。可是對於精神理性觀念諸事而尤以對於善惡觀念和精神科學，還沒有解釋出來。於是在各宗教方面，自然界的事物，物質界的事，遠遠的排斥去了，神靈完全離了現實界成為不可思議的抽象的靈體了。從古來基督教蔑視「肉體」的思想，助長這種傾向也不少。又生產技術愈複雜分業愈多的結果，精神勞動和手足勞動越發分離起來，精神勞動專屬上流階級。手足勞動專屬勞動階級，所以這種分離，也是由宗教排除物質的原因。所以由這些原因看起來，那大哲學家康德就說時間及空間的事物是單純的現象不是眞實的存在了。斐希特也單單認定精神的主觀即「自我」的存在；黑智兒的想法也以為一個絕對觀念「絕對精神」發展而現出這個世界，而這世界最後生出自覺，復還原到絕對精神的存在。

如此，資本制度的社會，使各個人孤立，使各個人靈化，使各個人自身不能解釋自身，其結果遂使十八十九世紀的各哲學家都造成功上面所說的那種孤立抽象不可解的神靈。

## 七　宗教之靈化空化

這時期內蒸汽機械發明，生產力更為增大，交通機關更見發達，因而資本也變成巨大的東西了。同時新生產技術使自然界的研究更進一步。生產技術進步，自然研究也容易了，可是自然研究更進步，生產技術也更進步了。於是自然界在人類中越發明瞭，自然現象各法則，漸多為人智所發明，所謂超自然的存在那種神秘，次第由自然界驅逐出去，遂至於完全消滅了。在這時候，同時人類社會的實質也開始明瞭起來了。研究歷史以前的研究也發生了。有史以後的研究，也進行順利了。各種統計也作成了。總之，人類行為的法則開始發見了。於是在人類界的自然現象，漸得了解，因而超自然的事也消失了。要之，自然界人類社會中，那神秘不可解的事實已漸次不見了。

所以對於自然界的研究給了刺戟與方法的東西，就是當時

的生產技術，是交通機關，是生產方法，是大資本的力量。又驅使人類精神趨向於研究人類社會的實質一方面的東西，就是從含有這種暴力生產過程中發生出來的社會問題。此外使人深入地底研究地層地質，使人周遊地球研究原始野蠻人的情況，使人搜集歷史統計等材料編纂書類等等的原動力，都是生產技術。總之，這都是當時生產方法，惹起那種慾求，同時又造出了滿足這慾求的方法和手段。

要求這種新科學智識的階級，即是使自己的生產技術進步，使自己的利益增大，要征服地主貴族僧侶的那個商工階級（一在政治上稱為自由主義者）——這個階級漸漸看破了自然界和人類社會中一切現象的法則，所以在他們看起來，宗教差不多完全消失了。只是不知什麼理由，心裏總覺得有些感觸的地方：這就是在他們心中一點宗教的殘留的印像，這種感觸在實行上也是沒有什麼價值的了。

於是與政治上自由主義相適應的宗教上自由神教徒，或專為要說明善惡的觀念，或專為要滿足所謂道德上的慾望，或專為要把他們平日當作疑謎不能理解的精神，從什麼超自然的根源除了出去所以他們還是以為「神靈」有存在的必要。其實對於自然界的事物以及對於人類社會大部分的事實，他們早已不承認有神靈的必要。他們已經能夠依據科學把那理由充分的說明了。

所以近世資本制度，自路得加爾文以後，就漸漸把宗教使他靈化，使他空化，使他離却人間，使他超脫塵世了。總之，宗教在今日正和鬼物一樣，只有一個腦袋還留在地上罷了。

此時惟有舊時小資產階級農民階級和保守的大地主階級一流人，還固守着前世紀的舊信仰；至於在大部分的資本家階級和依附資本家的智識階級看起來，宗教不過只留着一個影兒，作為紀念；否則就是為了要使勞動者服從，或者因為有別種理由，假裝一個信宗教的樣兒罷了。總之，由資本家的生產方法發達生出來的新智識，剝了宗教的肉，削了宗教的足，單單留着一個怪物罷了。

## 八　勞動階級之無宗教

由上面看來，那樣的經濟的進化，對於自由主義的紳士閥，已經除去了宗教中的大部分，至對於勞動階級，却把宗教完全除

去了。勞動階級，現在差不多完全沒有宗敎了。

原來宗敎的起源，就是因爲有支配人類的一種不可解的力，前面已經說了。自然力社會力等等，凡是人類覺得旣不能理解又不得不服從的時候就化而爲神靈了。可是在近代的勞動者，尤其是都會中工業勞動者看起來，自然力並不是不可解的東西了。他們天天在工場中驅使自然力利用自然力。他們在理論上雖不知道，在實際上却很了解的。又他們自己雖然不曉得那種理論，可是別的人們都明明白白曉得的。

至於說社會力的話，他們也曉得這就是他們自身所以致貧困的原因。他們學會了！他們曉得資本家的生產方法惹起了階級鬥爭，由這階級鬥爭，他們曉得私有制度和資本家的掠奪，確是他們所以致貧困的原因。他們學會了！他們曉得社會主義確是救濟他們的福音。所以在他們看起來，在自然界在人類社會中早已沒有超自然不可解的東西存在了。他們雖然還沒有得着充分理解自然界和社會事實的機會，可是他們相信總有一日可以理解的。他們相信現在社會中雖存有陷害他們的一種暴力原因，可是這原因決不會永久存在的。他們曉得階級鬥爭和勞動者的團結終究可以把這種原因絕滅他。那種不可解力的感想旣不存在，宗敎就沒有發生的道理。所以社會主義的勞動者完全是無宗敎的，是主張無神論的。

上面所述，專就沒有智識沒有讀書的時間，幷沒有熱心和機會的普通勞動者而言，若就爲階級鬥爭熱心求學的勞動者說起來更不同了。他們在地位上在必要上比大學敎授們更能了解社會的眞相。紳士閥階級的人，不願意承認自己階級將要滅亡，無論如何決看不出社會的實况。他們甚至連階級鬥爭的事實都不敢承認。反之，專希望未來的勞動者，猶如獵犬探求獵獸一般，專向眞理方面突進的。

## 九　狄更之哲學

然則勞動者關於所求的眞理究有何種證據何種淵泉呢？距今六十年前，馬克思對於勞動階級早已說過資本是從未給賃銀的勞動所發生的（見馬克思所著賃銀勞動與資本一書）。其次馬克思恩格斯兩人對於勞動階級明示階級爭鬥的眞相（見兩人所著共產黨宣言）其後馬克思更將那學說發展出來，著了有名的資本論解剖資本家生產過程的本質，明示勞動

階級。在這樣的眞理的淵泉中潤了渴喉的勞動者，早已不見人類社會中有什麽超自然的東西了。他們不特消極的放棄了宗敎，更且因此積極的得了明晰堅實的人生觀。

於是他們學會了馬克斯恩格斯及他種學說的結果，就曉得人的精神依社會狀態決定的事情，曉得法律是階級的法律，政治是階級的政治，曉得道德是變化無常的一種社會的觀念，曉得唯物史觀的眞相，曉得一般思想變化的原因，又曉得自己的思想的由來。用自己的手造出了這社會的人，當然也用自己的精神洞觀這社會。他們終能夠曉得階級思想的眞相，棄去從前在家庭敎會所承受的形而上學的神秘思想，於是又破壞了一個宗敎的支撐棒了。

照這樣看來還有一些勞動者，不以在工場工會和政治運動中得來的智識爲滿足的，他們更可以得一進步。

稱爲勞動階級的哲學家，稱爲社會主義哲學家的狄更把精神的內容更加詳細的指示我們。他把那紳士閥學者懷疑不解的腦髓作用的本質的那種疑謎，也對勞動者說明了。依他所證明的看起來，無論在什麽思想方面，除了結合特殊的個個經驗達到普通的方面，更無他法。所以精神這種東西，唯有就個個經驗，卽是就已經覺知的事實方能思索。單止這一事就是精神的作用，就是本質。所以人要思索那神秘，那本體，那絕對的自由，那永刼的人格，那絕對的精神，那超自然的事物，斷然不可能的。那種不可能，正如要考究那超自然的鐵和超自然的小刀的不可能，實是一樣。精神本來非常莊嚴有力而且貴重，可是和宇宙間其他一切現象比較起來，決不是神秘不可思議的東西。要之，依狄更所說，精神的本質在於理解，卽在看出普遍的性質，所以決不是不可理解的東西。

勞動者若有熱誠要救自己和自己的階級，渴望求得智識，若把這種學說理解淸楚，就明白那思想之中，決沒有宗敎存在的餘地。資本家的生產過程，使勞動者貧困飢寒，又使他們獲得脫離這貧困飢寒的慾望，最後又使他們得有滿足那種慾望的智識，這就是使他們心中的宗敎死滅了。幸而宗敎思想，現在已日就衰滅了。太陽業巳昇上來了，拿燈火走路的人當然沒有了。

他日社會主義若是實現，自然界的事物，當可以明白認識出來。人類社會的研究，不像今日這樣困難，當可以明白透切的表

現在我們面前。這時候，現在所謂宗教思想，連小孩的頭腦中都不會發生了。

上面我們所論證的如此。宗教雖然暫時在人的精神生活中起了重大的作用，可是隨着生產關係變了種種的性質，就是最初崇拜樹木，崇拜河川，崇拜太陽；其次崇拜神靈化的美人，勇士，大力者；再其次崇拜精神，崇拜父親，崇拜支配者；再其次崇拜神變不可思議的抽象物；到了最後就變為無宗教了。這些變化一概都是人類社會境遇的變化所生出的結果。即是人與自然界，人與人關係的變化所生出的結果。

## 十　宗教是個人的私事

然而有某種唱反對論的人這樣說：「我們在前面所說明的事，與社會民主黨綱領中『宗教是個人的私事』一句話相矛盾。所以社會民主黨的綱領，因為要羅致宗教信徒入黨，纔把社會主義的本質隱藏起來，說出僞善的虛語」可是決不會有這種情弊的。關於這一點，我們的同志荷蘭人班涅可辨明得最為適中。其大要如左。

我們所主張的，宗教是個人的私事，這是屬於各人自己決定



的事情，決不是可以勉強要求於他人或指示他人的。這事自然是由實際運動的必要上而生的主張；不關於是宗教信徒與否，總要集合各種勞動者使為全體階級的利益幹起階級鬥爭來。社會黨勞動運動的目的，是社會經濟的改革，是生產機關公有。對於這種目的無關係而能使勞動者之間發生乖離的事情，務必要努力除去，這是當然的道理。可是社會黨的實際運動，決不許發生與社會主義的根本理論有矛盾的事情。唯物史觀把社會生活的基礎放在經濟關係之上。所以在從前思想家看見信仰上的紊異或宗教上的爭鬥的地方，我們就看見物質上的要求，階級的爭鬥和生產方法的變革。宗教上思想信仰這種東西不過是現實界生活關係（即經濟的境遇）的表現，是他的反映。今日的問題是經濟的變革的問題，而站在可以實行變革的地位的階級（即勞動階級）業已自己覺悟這並不是精神的問題了。於是『宗教是個人的私事』這種主張發生出來了。所以這種主張由實際運動的要求發生，同時又實為明晰的科學的認識之結果發生出來的。

又唯物史觀對於宗教的態度，決不是可以和紳士閥的無神

論相混同的。無神論者直接敵視宗教，以為宗教是保守階級的思想，是進步主義根本上的障礙物。他們把宗教當作單是無智無學的結果。因此要把科學的啓蒙運動來破壞愚民的迷信。

我們則不然，我們把宗教作為生活關係尤其是經濟關係所生的結果。例如占氣候良否（天帝的意旨）卜收成多少的農夫，或因物價高低，行情好壞生出意外損益的商工業者，在他們看來，自然是依賴人力以上的神秘力發生出來的。對於由這樣生活得來的直接的感情，就是把自然科學說明氣候，摘發聖經的虛僞，都是無効的。

可是有級階自覺的勞動者，明白看出了他們自身貧困的原因，是資本家生產和資本家掠奪的結果。曉得此中並無所謂超自然的力量。他們有一種大希望想用自己的力量造成功善美的現實世界出來。所以他們雖然沒有讀達爾文的書，雖然不曉得自然科學，他們却已有了非宗教的人生觀了。他們所以無信仰，並不是從他人說話中聽來的結果，實是由他們的境遇中產出來的直接的感情；然而他們既然生了這種感情要使這感情得着學理的基礎，他們就自然而然要讀自然科學和無神論了。勞動階級的無信仰和非宗教思想是這樣生出來的；所以他們決不把這事當作戰鬥的主體。他們戰鬥的主體是社會觀。是他們人生觀的根本的社會觀。所以他們對於與自己同被資本階級壓迫的勞動者，就是因為特殊境遇有前述那樣迷信，他們都看作是自家戰鬥上的僚友。

實際上在特殊境遇中的人，雖不依宗教上的因襲也有某種的迷信，除了自己漸漸的改革以外也無別法。例如鑛山勞動者或海上勞動者這類人，常被强大的冷酷力所威脅，其結果一面對於資本家成了有力的戰鬥員，而一面猶有强烈的宗教心。所以社會主義與宗教的關係，與唱反對論的人所說的完全相反。社會主義不是依唯物史觀使勞動者無信仰，實在是勞動者由自己的實際生活看破了社會關係，其結果自然失了信仰的。若更要根本的理解那社會關係，他們就不得不研究唯物史觀了。唯物史觀不必定要反對宗教。實在把宗教當作是歷史的當然的現象，在將來新社會狀態之下方可以完全消滅的。所以現在信仰上的差異不是根本問題，只有經濟上的目的方算根本的問題。所以在實際運動上成了『宗教是個人的私事』這種主

張了。

# 羅曼羅蘭的宗教觀

雁冰

當然的，羅曼羅蘭初非宗教家，或專研究宗教的哲學者；但是在這已過二十年的二十世紀中羅蘭終是個特出的思想家，把他的著作中譚到宗教的論調，撮要地抄寫一點出來看看，或者也是大家喜歡看的罷；便算不是怎樣有關係的，或者也是很好玩的罷。所以我就寫了這幾行文字。

羅蘭對於信仰即眞理的主張，非常的反對；所謂『我信有神，神卽存在』這句話，羅蘭以爲簡直是夢話。他以爲眞理可以是絕對的，但決不是聽了舊時的傳說，拘於舊時的思想，奉了一個宗教的教義便可以認得這眞理。眞理是欲人們用自由精神自去尋覓不能學的。(Jean-christophe Vol. 1) 他以這個態度對待一切宗教，所以對於任何宗教都反對。他說，對於任何宗教，我們應該用自己的眼看，用自己的心去愛，用自己的理性判斷。以這種樣的自由精神，托爾斯泰去觀察宗教。托爾斯泰雖然半生的心力用在研究福音，但他決不肯說：『如此這般是不錯的，因爲福音這樣說。』他却這樣說：『福音是不錯的，因爲他如此這般說。』必須你自己去批斷眞理，必須你自己的理性去判斷眞理；宗教只叫你捨却自己的理性去盲從——信仰——人，所以羅蘭欲非難托爾斯泰這位「基督教徒」是欲用自己的自由精神去判斷福音，所以非難基督教徒的羅蘭却十二分崇仰托爾斯泰。(Fore runner VIII)

托爾斯泰說：『並非因爲摩西或基督曾禁止我們加害於我們的鄰人或加害於我們自己，並非因爲這緣故我們必須自己約束不做害人的事。這約束是我們的天職，因爲害他自己或害他鄰人便是違反了人的本性。用心注意我這一句話：違反了人的本性。我不是講到野獸……在你自己身中，你必須找出一個神，這神可以助你辨明什麼是善什麼是惡，什麼是可能什麼是不可能。』這幾句話的力量，羅蘭說他要把他擴大廣傳。他說，世界上直到於今堆積得的惡事，都不是因爲惡的力量實在大，却因爲善的弱；善的弱便是因爲人有不敢獨立判斷的惰性；宗教是助長這惰性的。他又說自己求得的半個眞理，勝似從別人處

學得的全個;我們閉了眼,順從地,敬服地,服務似的接受了來的眞理不是眞理,只是一個謊話罷了。(Fore runner)從此也可以看出羅蘭並非說宗教教義無一是眞理,不過因爲宗教要人們閉了眼順從地,敬服地服務地接受他的眞理,而人們偏偏喜歡這樣學了,所以羅蘭反對宗教。

至於對於現在的基督教,羅蘭有更激烈的攻擊,看他的"Liluli"便可知道。"Liluli"裏主神人對泡列清奈羅說:『我的主義就是常常討好强有力的那一方。』當泡列清奈羅問他:不怕上帝麼?上帝對於你的行動贊成麼?這位主神立刻化裝成個上帝,轉身對泡列清奈羅說:『在天上的老人先生,就是我。』又說:『現在什麼事都不好幹。人們的嗜好很不一定了……整個的神,是不容易賣掉的了,所以他把整個的神分做許多小的,零賣,各隨人的喜歡。我這裏的小神有許多,好人歹人都可隨便挑他所喜歡的那一個。』這樣的諷刺話雖然是深刻太甚,然而我們平心細想起來,何嘗不是實情!

他又諷刺教會煽揚戰爭的罪;諷刺的也很痛快。當主神走到甲方的羣衆隊裏,甲羣衆都大聲呼:『上帝!上帝來了!上帝在我們隊裏了!上帝幫助我們了!上帝是我們的!』主神也說:『是呀,我的朋友們,我是你們的了,完全聽你的差遣!我自己,我親戚,我的宗教,……』『你們是不錯的,你們該攻擊他們,殺殺』。當主神正大煽戰禍的時候,瘦人問:『那麼,眞理的意思如何呢?』眞理就早被主神的僕人縛了手口紮住了口,並且遮蔽了眼睛了。並且眞理的臉上也搽上了極厚的粉,叫人認不得眞面目了。

現在的教會更是有意作惡:這是羅蘭對於現教會的判斷了。

少年中國將出宗教問題號,舜生碰見我,問我可有什麼對於宗教的意見麼;我實在對於宗教一無研究,不敢發言;却是對於基督教會實在也有點不滿。因想起去年看羅蘭的"Liluli"時,屢次看得大笑。我不可私占有了這笑,便寫了點出來給舜生,或者也可以一笑。只是再三想題目想不出好的,祗好用了現在這一個,實在太正經了一點,也只好不計較了。(冰註)

# 時代觀之宗教

太朴

宗教問題,近頗有人討論;或主保存,或主廢棄,各有相當

之理由。關於宗教之本質，以及其與人類心理之關係，發揮者已不少，無俟多贅。但把宗教看作社會上的一種制度（Institution）而考察其與社會進化有何關係，以歷史的眼光看來是否仍應當存在者，尚未之見。我今草此，不敢說是承乏；不過聊將心中所有意思隨便把他寫出來罷了。

（一）

大凡社會上所有一切制度，其發生必爲應當時一般人心理上之要求，及社會上之需要的。說是『無因而生』『興也勃焉』的突然發生，決沒有這回事。『供求相應，』不但是經濟學上的大原則，應用於社會現象上，也很適合，所以社會上的種種制度，其生也必有所來，

而按照生物之法則，需要之背景，卽是功用。換句話說：凡是一種制度，爲某時代之社會所需要者，必此種制度在該社會上有其相當之功用。所以又可說：凡屬社會制度，決不是無因的發生出來；也決不會對於社會一點沒有功用。

不過人類有一種『惰性，』及『對於舊物之戀愛心，』所以對於無用之廢物，往往抱一種因循苟且不忍捨去的態度，社會上每有許多東西，其功用早已過去，早該應隨時代以俱往的委棄或毀滅了；但因爲這兩種心理的結果，每每遷延保存下去。尋至於弊害日增，反貽社會以害。而凡是一種制度，其發生旣根據於某種需要，則某種需要消滅時，此制度之功用亦早已失去，照理自應該消滅了。然因此二種心理的緣故，每仍保存着，於是社會反蒙其害了。

世界上沒有『天經地義，』『萬古不滅』的東西，這理很容易知道。某種社會制度根據於某時代之社會需要而發生，若需要早已過去，而此種制度猶巍然存在，則功用旣失，亦必等於廢物而已。不特廢物，抑且有害；因爲凡有利的東西，其背面亦必有弊；不過當其功用存在時，利可以掩弊，及至功用失去，就只有弊了。

總而言之，我們對於社會上所有種種制度，都應當作如是觀：一制度旣會發生，旣能成立而行於社會，必有其需要及相當之功用；但因時代的關係，功用每隨需要以俱滅，此時若這種制度仍然存在，必反貽社會以害；因功用旣失，已等於廢物，而向爲功用所掩之弊害，則大大發揮；所以此時若仍任其存在，必爲社會

進化之障礙，不可不設法令其消滅。——用一句話來說明這層意思，就是『社會制度只有時代的價值，』所以都是『前此所不可無而後此所不應有』的。

（二）

政府，法律，家庭，宗教這些都是社會上的制度（我用『制度』這名詞，就是等於英文的 Institution。Institution 這字含義極廣，譯『制度』頗覺義有未盡之憾，只因無更好的名詞代他，不得不用之；幸讀者會意。）在社會進化之某時期，都有其不可缺之功用；但決不是萬古不滅的東西。政府，家庭，等不是我們現在所欲論的，所以撇開不談；單就宗教這種制度來稍微考察一下。

我們考察宗教的結果，知道宗教也逃不出『社會制度的公律』也只有時代的價值，所以可對他下一個結論：宗教是應社會進化至某時期之需要而生的，對於促進進化上很有效用；不過這時期早已過去，所以不免成了廢物；而且因爲其效用已失去的緣故，只有其向爲効用所掩的弊害了，因此在社會上只是有害而無利，反足爲社會進化之障礙。我們現在且就這結論解釋一解釋。

（一）宗教是應社會進化某時期之需要而生的。太古之時，人民獉獉狉狉，無所謂宗教。其後智識稍進，始知對於自身以外之自然界加以注意；但因爲腦筋簡單的緣故，不能以理性解釋這許多現象；於是妄想冥冥中有個超人格的東西叫做God者存在，從而信仰之禮拜之：這就是宗教的起原了。宗教之起原如此，初看來似與社會之需要無關，而僅爲適應當時人民之迷信心理者；但確加分析，便知不然。在社會方才形成之初，各分子間之團結不固，每易分離潰散，不能長時期的相聚，社會進化因之停滯了。這時候要使社會不致於時常解體，且使其分子間之結合更加鞏固，則最需要的自然就是宗教。宗教所以能使團結力加固者，實有二種原因。第一，宗教是基於信仰與崇拜的，一地方的人民共同信仰與崇拜同一的超自然物，當然能引起他們和諧的感情，使他們相互間生出一種生活上的關係，因而團體的社會生活，可以持久，不致倏然潰散了。第二，自然現象之引起宗教信仰，原基於人之種種心理，如驚奇恐怖等等都是。而其中恐怖一種，尤占重要部分：疾風雷雨，在原始時代的人看來，都是『

若有神使』恐怖既占了宗教心理中之重要部分，所以其團結各社會分子之力，亦因而增加；但這裏不是沒有心理上的關係的。大家都能直接經驗：人當臨憂患困難驚怖之際，每渴望別人之同情，希望他人能與以援助，及與之共危難。而當許多人遇着一個共同的患難時，無論這許多人中有甚麽意見不融洽或仇隙等事，終不能不捐棄私忿，而協力對付其公患。至於許多人在一個共同的恐怖之中，則相互間的同情與關係尤爲深切，無論甚麽怨恨，嫉惡，沒有不消除於恐怖中的。所以宗教心理中既以恐怖占了大部分，其團結各社會分子之力，就更爲偉大了。

在原始時代，社會方才形成；要望其進化，第一步自然是在於組成社會的各分子要有鞏固之結合，否則社會尙不能成，更何望其進化？但這時候人民草昧初開，除宗教外別無他法。所以說：宗教是應社會進化某時期之需要而生的。

(二) 宗教於促進社會進化上有其不可缺之功用。如上所說，可知宗教與社會進化的關係，其功用在歷史上實是不可缺的了。但這還不過其一端，此外還有許多別的功用足以促進社會之進化者，也不容忽視；爲略舉其數端如下：——

(甲) 關於社會組織方面者，除了上面所說的鞏固團結之外，還有幾項社會進化的重要條件，也自宗教產出：(子) 秩序，宗教重禮拜，重儀式，故於產生社會的秩序上有極大之効用；而秩序又爲進化所不可缺的一種要素。(丑) 首領制度，首領制度本來是極惡的一種事實，但在社會進化之初却也是一個不可少的要件，我們不能以已進化後的眼光去看他的。宗教與首領制度的關係，極爲明顯：自有宗教後，僧侶就隨之而發生。本來僧侶起初不過代表一般人民對於超自然的東西行其『祭祀』之禮而已，但後來因爲其作了『神』與『人』間之媒介，大家都以有『通神之力』的人視之，於是漸漸的在一般人民間占了勢力，到後來竟變成一般人民之指揮者而爲其首領了。這兩種——秩序與首領制度——都是社會進化起初時所不可少的要件，而宗教能產生之；此宗教對於促進社會進化上之功用一。

(乙) 關於人的精神方面者。這裏又可分爲兩項：(子) 宗教與道德的影響；(丑) 宗教與思想的影響。道德本來出於人的本能(參閱 Kropokni: Anarclism moraity)似無須有什

歷宗教爲之促進；而且照平常看來，眞道德反爲宗教所不容；所以宗教不但不能促進道德，甚且使道德墮落。但這是就已進化的時代而言，至於原始時候，那可不是這樣。我們知道原人的性情，固然有許多極是仁厚，而且道德既出於人的本能，原人當然不致於全無道德的；不過殘忍的地方實也不少，又因爲環境的關係，每容易發生極不道德的事，這裏就有賴於宗教之裁制了。宗教於原人的道德上，如友愛，慈悲等都有極大的影響的。至於宗教與思想的關係，在原始時候也不可忽視。大家都知道宗教能錮蔽思想，這自然是事實；不過在原始時候，宗教却能開發思想；這裏可分兩層說：（1）原人只知目前不顧將來，只知有現在，不知有未來；但自有了宗教，就漸漸地有未來的觀念，而計及其遠者大者了。（2）原人只知有『近的身外，』不知有『遠的身外，』只知有現實，不知有抽象；只能感覺，不能想像；但自宗教發生後，就引起其超於現實，超於面前的思想了。所以宗教於原人的思想上，極有開發之影響的。

道德與思想，是社會進化上最重要的動力，但在原始時候，却大有賴於宗教之影響：此宗教在促進社會進化上之功用二。

（丙）關於智識方面者。科學發達，則宗教衰落；科學與宗教，有相互消長之關係；所以初看來似乎這二者是勢不兩立的。然而孰知科學的起原，仍適在於宗教；科學的原型實胚胎於其中；後來科學的專門攻擊宗教，在宗教看來，眞是所謂『數典忘祖，』『以怨報德；』毋怪宗教要仇視科學，視科學爲大逆不道了！

科學之起原於宗教，實在并不是什麼出乎情理以外之事；其原因大率有二：（1）原始時代生產不發達，普通人日惟汲汲謀生之不暇，不能旁及於觀察自然現象，及思考事物；惟宗教中的僧侶，向來是不勞而食的階級，除了管理『祭祀』『崇拜』而外，沒有別的事，因得有暇以注意於自然現象及思考事物，於是科學遂得萌其芽了。（2）因爲僧侶是『人』與『神』間之媒介，所以有許多自然現象爲原始時代腦筋簡單的常人所不能解釋者，皆委之於僧侶以求其解釋；如此漸漸地引入科學的途徑了。因觀察日月星辰之往返轉移，亦是天文學發端，爲思考疾病瘟癘之來源救治，而醫學開始；諸如此類，不一而足，這些都是科學的起原。

徵之古代歷史，科學都掌於僧侶的手握之中，這就是一個明

證。科學之起原既在於宗教，可知宗教在原始時代的智識上之影響實在不淺：此宗教於促進社會進化上之功用三。

（丁）關於技巧藝術方面者。技巧藝術亦促進社會進化之要件；然而其起原却大部分屬於宗教的。試略述一班如下：——

（1）建築。建築因祀神及崇拜上帝的緣故，建築祭壇，這實在是建築術的起原。直到現今，教堂，寺院等宗教的建築，尙比較一般的建築爲宏壯，所以建築術之進步受宗教之影響者實在不少。

（2）彫刻及繪畫。彫刻與繪畫之起原於宗教，這是很明白的。在未有宗教以前，彫刻與繪畫，雖不是絕無，但大率都是偶然的，非故意的，所以不成爲一種藝術。迨宗教發生後，因爲應宗教上之需要，製造或圖影種種神的像，於是始有彫刻及繪畫的藝術成立。故彫刻及繪畫與宗教實有極大之關係。

（3）音樂及詩謌。人本有審美的天性——本能，所以音樂及詩歌的起原，當然在於宗教發生以前；不過其成立爲『音樂』『詩謌』，則自宗教始。這裏的原因與前同：應宗教上之需要。宗教所以需要音樂詩謌者，理由大率有二：（一）爲讚美及喜『神』用；（二）宗教本建設於感情上，音樂詩謌能幫助宗教慰藉人的感情。試觀世界上所有一切宗教，沒有一個不輔之以音樂及詩謌；就在現代也還如此：這就是個明證。

以上數項，不過略舉其顯而易見的幾個大端，足以看出技巧藝術與宗教之關係而已；至於詳細，實在不勝枚舉。但宗教在促進社會進化上之功用，於此又可增加一項了。

綜觀上之所述，可知宗教不特應某時期社會之需要而生，抑且於進化上有其不可缺之功用的。

（三）宗教之時代價値已過去。很明白的，看了上面便可知道宗教之功用只在於社會進化之初期，初期既過，功用已完，就成爲廢物了。所以宗教只可存在於古昔蒙昧之世，而不宜留於後代開明之日；一句話說來：宗教祇有時代的價値！

（四）宗教之礙礙社會進化。前面已說過，凡一事物之有利者其反面亦必有弊。世界上很少只有利而無弊的東西——差不多是不能有的。不僅如此，利與弊還且互相消長：當利——功用——的分量大時，不但能掩其弊——惡害——而且弊之分量也少；及至利的分量減少或失去，此時非惟弊已不能掩，而

且其分量每反而增加了。宗教上之利弊也是如此。

宗教之功用，前面已經說過；而其弊害，也有不可勝言者。不過在社會進化之初期，其功用不但足以掩其弊害，而且弊害也不大：其故則以原始的宗教重在儀式，思想與個性雖亦少受其影響，但不甚顯要。及至後來的功用全失，已不能掩其弊害；而弊害倒隨宗教之年齡俱加，這就是因爲後來的宗教，不但如原始的那樣重儀式，並且與思想上及個性上以深刻的影響了。

宗教之弊害，如錮蔽思想，束縛個性，阻礙進取等等，大家都已知道，可無俟多言；但還有一端，却少人提及，不妨提出來略說一說。

大凡是宗教，類多主張『禁欲』主義。而禁欲主義，實是社會進化之大障礙。何以言之？因爲『欲』是社會進化的原動力：人因有欲，然後有求；求必以得爲目的，爲欲達此目的，而種種手段以起；目的之愈難達者，手段必愈精，愈多，創造發明，多半起於此的。宗教既主張『禁欲』，這就不啻在社會進化之原動力上加以裁制，此則宗教之大弊害了。

宗教在社會上之功用既已失去，而其弊害又不可勝言，所悅以過了社會進化之初期，宗教就不免爲社會進化之大障礙了。

以上已把所得於宗教之結論解釋清楚，究竟宗教在現時仍當存在否，當然不難從此得個判斷。

三

從社會進化的立脚點上，用歷史的眼光以觀察一切社會制度，都不過有一個『時代的價值』，都是『前此所不可無而後此所不應有』，奚獨宗教爲然！

新世紀二十一年三月廿日讀少年中國宗教問題號上卷後隨筆寫

# 少年中國學會消息

（一）修正少年中國學會規約草案之提出　去年康白情君在北京總會提議主張將學會規約不適用者酌量修改。當時北京同人請康君提出修正草案，現康君已將此項草案由美寄歸，擴充七十條爲八十條，似較原有者爲詳密。本刊以限於篇幅，不能登載，已將原案寄交南京大會籌備會，俟開會時提出討論。茲舉其修正要點如下，（一）括原有信條於會員資格一條，不

別立信條名目（二）改會員入會介紹五人爲三人（三）廢除評議部，以評議部現有之職權歸於總會議事會。

（二）四月八日北京的談話會。 上海會員惲震吳保豐兩君，因參觀北京唐山等處工廠北上，四月八日在會員李君守常家開會，到會者除惲吳兩君外，有章君了天，蘇君演存，沈君君怡，李君守常，孟君壽椿，陳君仲瑜六人。

（三）會員消息。上海會員沈君澤民，已赴蕪湖第五中學任算學教員，張君聞天已移居杭州裏西湖寶叔塔下大佛寺彌勒院內讀書。葛君澧已於四月三十日由上海赴美，調查鐵路管理。

（四）王君德熙自請退會

# 會員通訊

代英兄！ 日昨接少年中國二卷七期。奉讀你的大作。無任欣慰。你說現在學會是有力的個人。不是有力的團體。又說現在學會宜注重對內會務。而減少對外會務。這兩句話十分中肯。我們學會當初發起的意思。即在先聚集有力的個人。然後再造成有力的團體。所以會員曾慕韓君常說。『我們對於會員宜求量的增加。（即有力分子）不求數的增加』兩年以來我們即本此方針以進行。雖不能說所有辦法皆盡如人意。然亦可謂煞費苦心。現在我們勉强把第一步做得有些像了。（即聚集有力的個人。）而第二步有力的團體則至今未曾做到。但是此係時間問題。將來必可做到。

學會這兩年來名不符實。這是我們第一樁可恥的事。這種情形巴黎同人在兩年前即已看到。曾致函敝處說『學會發達過速。實爲不祥云云』當時會務弟實爲主持奔走之一人。未能採擇巴黎同人忠告。一味從誇張方面下手。故學會之名不符實。弟實應首負其咎。自出國後。思想一變。以爲現在個人及學會均應暫時養晦。對外方面宜減少發展。對內方面宜爲猛力之進行。正與尊論恰合。惟弟所謂對內的發展。其意義有二。

（一）個人學與行之修養。

（二）會員間之聯絡。

我近來益覺我們朋友的能力薄弱。魏時珍兄常說。『我們朋友沒有一樣事是做好了的。』我前面所謂有力的個人。不過是指其稟賦而言。若說到學養二字。則還須猛力的用功夫。此是不

必諱言的。

何以才能做到學養二字功夫?一方面固然要由個人自己努力。一方面還是要借朋友切磋的力量。所以又歸到第二個問題『會員間之聯絡』了。可見我所謂對內發展其意義雖有兩個。而事實上仍與尊論相同。

我因爲要解決這個問題。曾經想過幾個方法。

第一。先調查會員之學問事業。造成一表。然後再由學問相同事業相同之會員。組織一種『某種學問研究會』或『某種事業研究會』這種研究會完全公開。可以參加『非會員』如此才可以說到互助二字。現在執行部調查表業已發出。不知將來成績如何?

第二。用通信傳觀辦法。以謀彼此性格上之了解。此事歐美方面及舜生方面均早已實行。與我兄所主張之另刻『會務報告』之意。亦正相同。惟另刻『會務報告』恐一時財力所不許。不如將應該傳觀之信。(換言之卽可以登載『會務報告』之信)由執行部裝訂成冊。先寄天津。以次南京上海武昌成都等處。然後寄回上海。再由上海寄往日本美國歐洲南洋。再寄回上海保存。

若能由執行部用複寫紙寫成四份。分寄各處。則更較神速。弟以爲若無重要會務。(重要會務宜用專函分寄各地。)專是朋友講學及敍述身世之信。稍遲一兩月看見亦屬無妨。故仍不必用複寫紙鈔寫。

每次傳觀。書面上須規定傳觀路線。幷備白紙一頁。已閱之人。卽在上面簽名。以免重寄。

第三。將北京方面會員工夫抽出來專辦對內之會務。至於月刊則擬分爲三種季刊——自然科學季刊社會科學季刊文藝季刊——由各地會員各就其所學分任編輯。每種季刊每期之後。皆列『創造少年中國問題』一欄。專載社會問題討論主義問題等項文字。最後仍附『學會消息』一欄。關於此種分地分類編輯辦法。巴黎同人亦甚贊成。惟不主張分爲三種季刊而用特刊號辦法。弟以爲此種解決不是澈底改革。此議遂因而擱置。故未向國內同志提出。惟弟終以爲我們今日講學的特色。卽在專門深造四字。若仍是空泛議論。則與從前之新民叢報民報甲寅雜誌何異。現在新雜誌之發達。不過

因其所研究之方向不同。至於內容之空泛仍與從前各雜誌無異。若我們月刊不能辦到專門雜誌。簡直可以停辦。現在國內專門雜誌雖亦不少但是能令人滿意者却亦不多而且若照着某某雜誌那樣提倡自然科學。自然科學不但不能發達。而且要破產。若是專門雜誌之議實行。我們朋友間的互助更要進一步因為我們又走進一個較小的範圍裏面去了。範圍愈大性質愈異。愈不容易互助。範圍愈小。性質愈同。愈容易互助你以此語為然否?

第四。便是國內旅行團的辦法。這又與你所主張每年開年會一次之意見相同。我以為我們會員至少每年每人要旅行一次。與各處朋友談談。我是一個窮鬼。而且在北京時担任三四處的事。但是前年一年之中。亦曾南下數次。與各地會員接洽。眞有無窮的快樂與無窮的益處。這回蘇甲榮兄南下與南京會員相晤。亦有狠好的印象。我們在這種觸目傷心的時代。處這種乾燥無聊的生活。若再沒有幾個素心的朋友。那簡直是宣布我們的死刑了。我將來回國後。決定先在國內旅行二三年。再出來替社會服務。你以為何如?

以上四種便是我對於會務的意見。此外還有三個問題。我亦有一點意見。

（甲）宗旨及主義問題。 現在有許多會員說我們會的宗旨太寬泛了。而且又嫌主義不決定。舉止無所適從。其實我們所標出的目的是創造少年中國。創造少年中國是多方面的事。當然不能規定一個狠狹的範圍。不過我們實行起來。我們只選擇我們能夠做的努力進行。將來成就或只是一部分事業。一部分學問。亦未可知。至於其他部分的學問與其他部分的事業。我們所未能盡力的只好留待會外的朋友。（或是我們後人）去做。以彌補我們缺陷罷了。但是何害於我們宗旨?我們總是大處着眼小處下手的做去。而且我們宗旨表面上雖極寬泛而其中亦有很嚴格的。譬如主張社會運動反對現代政治活動。這便是現在文化運動的先生們究竟能否做到此層已經是狠大的疑問了。

至於主義一層。我們會員中當初尚有少數信仰狹義的國家主義的。現多已改向新潮流的方面了。但是從前相信社會主義無政府主義的現在又多入於懷疑了。這是我們相信眞

理。不固執成見的確證在這種彼此共同懷疑的時代很可產生一種較好的主義或較宜於中國的主義因此之故我甚反對現在學會標出一種主義之虛名我主張對於中國將來之政治組織經濟組織以及其他一切的組織均用極具體的描寫果然他的組織方法與他的組織理想都是很好的我們就把他作為我們對於某種事業的一種共同計畫我最恨現在的人只冒社會主義之名而不問究竟該怎麼組織才算合理。朋友們！世界上的主義不夠我們用呀！我們要創造呀！要創造一個少年中國主義呀！

我對於改造中國的方法從前亦有一個主張我在前兩月想把他著成一篇文章寄登月刊我已著了二三千字我後來又把他撕了不願意發表我現在且將我那篇文章的大意立出一個表來另紙抄與你看我以為不但革命後要建設即在革命前亦要建設一種改革運動決不是少數人所能做好的而且少數人做好的決不可以耐久我不希望多出有名之英雄只希望多生無名之英雄將來新村的大聯絡便是我們的少年中國。觀那個表你便知道我不是主張和平之人了所以你上次說仁靜想出會其實我們亦不是過太平日子的人！

（乙）生活問題　上次我們提出一表調查會員『終身維持生活之方法』即是漸漸着手解決會員生活之意知道大家想做什麼事然後再從那個事的本身着想方才有辦法或作自動的生產組織或介紹於相當的職業界此亦正與尊論相同從前我常向舜生說學會要辦到入會的人對於學問事業生活三個問題都要同時解決然後才有活氣才敢向社會宣戰這個問題我希望今年大會有一個具體解決的方法。

（丙）破裂問題　據弟觀察此層現在尚不成問題即或不幸發生亦無大害因為我們不是為人而結學會亦不是為學會而結學會是為目的而結學會只要我們目的存在那怕會員死完或變完我們的目的仍如日之在天還有許多後人替我們做即或學會不幸而至於破裂或因破裂而竟至於消滅而仍無礙於我們的目的所最可怕者便是我們沒有目的。

我不能說我們學會沒有目的若真是沒有目的早已瓦解了何能維持三年但是學會雖有目的而未曾把他解釋得清

淸楚楚更未曾把達到這個目的之方法詳詳細細宣布出來。我們每一個會員大概都有一個方法但是總無機會把他合起來增減因損成爲一個共同的方法。

我從前的意思是等待各國留學的朋友都回國後（現在會員大半在國外留學）由全體會員開一個大會來解决這個方法問題照現在情形看來恐怕不能久待了我們只好隨時在月刊上討論這個問題罷！

我以爲我們忠誠的會員不要憂學會破裂只憂學會具體的計畫不立每一個會員都負有把學會宗旨方法說得明明白白的責任。

你說要多方面一致努力我尤爲贊成我以爲社會是一個很複雜的東西改造社會便是一個很複雜的事業决非少數人或一個方面的人所能單獨改造的卽專門學問亦然譬如化學是一個很專門的學問我們若要提倡化學建築一個化學試驗室便要需要下列各種的人。

（A）化學中之發明家。

（B）應用化學之科學家。

（C）建築化學室之工人。

（D）製造化學用品之工人。

（E）籌集款項建築化學室之奔走者。

以上五項人我們都可以說他是『化學的功臣』初不必限於研究化學的人一事之舉需才甚多要各方面知道分工知道互助然後才能有成而且各人要有自知之明用其所長避其所短則社會集衆人之長當然可產生狠好的事業現在有許多人偏要用其所短譬如章太炎先生本可以講學的他偏要談政治又如許多青年本可以老老實實的做事他偏要著幾句新詩看幾篇哲學以爲非如此不足以言參加文化運動其實所謂文化運動者不專是讀書人的事建築化學室之木匠亦是一個文化運動家呀！

若是大家愛用其短那便是社會集衆人之短安能產生很好的結果我常有一句話『做我最好的』我若是善於掃除廁所我便願終身當一個掃除廁所的人不願作一個文化運動的人。

我去年接傅孟眞君一信他說他决定學自然科學並勸我亦

研究自然科學。我當時回答一信說。『我到外國來第一個進步便是認識一個了王光祈。。。我要用我之所長不然我便對不住。。社會。』我若是作一個籌款建築化學室的奔走者。其成績一定高於自己作一個化學發明家。所以我雖不學化學。但是我很可以『化學功臣』自許呀！

據此看來要做一件事。需才如許之多。而且要各種人才都要一致進行。才有成效。那麼我們學會不過數十人。要成就一二件事已經是很不容易。那裏還夠得上說破裂呀。我以為他對於中國若是眞正忠誠。他對於學會若是眞正忠誠。他對於他自己若是眞正忠誠。那麼這種純潔活潑的青年團體都不加愛惜都要想破裂。我請問他破裂後往那裏去。。。。。？

有人說我們會員個性太發達為破裂之兆。其實個性發達正是學會的活氣。只要他的個性發展是向着有利於社會方面的。那麼雖是妨害我的個性也無妨礙。再痛快說一句假若是我們的仇敵。他的個性發展是與社會有利。我們都要讓他。何況是我們生死患難之青年同志呀！

綜吾此篇通信大意如下。



（一）組織某種學術或某種事業研究會可以參加非會員

（二）用通信傳觀辦法以謀會員性格上之了解。

（三）北京會員專辦對內會務。

（四）月刊改為分地分類編輯。（另有詳細辦法）

（五）組織國內旅行團並贊成你所主張的年會。

（六）不必空標主義之名。而宜具體的描寫各種組織。

（七）各人提出改造中國的方法。（列表亦可。）

（八）生活問題俟各會員之調查表辦齊後即就其所願從事之生活為細詳的規畫。

（九）破裂不成問題。各個忠誠會員。決無破裂之憂。但怕計畫不立。

以上九條便是我對於會務的意見。我這封信到中國恐怕在五月中旬了。不久要開年會了。請你將我這九條意見代我提出。我不另自寫信了。祝你健康。為少年中國努力。

弟王光祈上言　三月十二日自德國寄

寫完此信後。我還想起一事。我是一個反對國家主義的人。我以為國家只是一種政治組織。可以隨時取消的。不過國家主

義雖不必主張。而民族主義却不可不提倡。我所說的民族主義。當然不是拿我們民族去侵略他人的民族。只是主張我們這種又勤又儉的民族。素有文化的民族要在世界上謀一個安全的地位。我們若對於世界上四分之一的人類。都不設法拯救。那便是我們對不住世界。對不住人類。我決定要標出『民族主義』四字來運動。因爲我在外國受激刺太多了。外國人無論新舊。早把『劣等民族』四字頭銜送我們了。但是我又相信我們勤儉智慧的民族。狠有改造世界的能力。朋友們!我們提倡民族主義呀!今年開會時。亦請你代我提出。光祈又及

代英兄　你的『怎樣創造少年中國』一文。我已拜讀了。你主張『我們應該把謀生活賺錢與做事分成兩橛。做一種的事謀生活賺錢。而就這所賺的錢。去創辦自己的事。』換言之你以謀生活賺錢爲一個手段。而以創辦自己理想事業爲一個目的。這個自然算是一種方法。而且事實上已經有許多青年朋友向着這一條路走。

不過是我們又有一部分朋友。抱着三句格言。

『要作我們願作的工。要讀我們願讀的書。要做我們願做的事』他們把這三句話看得一樣重要。而且很反對把手段與目的分作兩回事。換言之他們不願意:

作我們不願作的工。以爲讀書或做事的手段。

他們最恨的是『委曲求全勉强遷就』八個大字。代英兄!你主張加入舊職業界。你也覺得有勉强遷就之感麽。

我們在歐洲的朋友。有許多人怕將來生活犯這勉强遷就的毛病。但是世界上又沒有一個人能餓起肚子講學做事的。所以他們對於將來的生活。都有一個不必寄人籬下的解決法。現在他們一面擬研究高深學問。一面又擬學補皮鞋,做麵包,喂蠶子,種菜蔬。將來回國後也是永遠求學。永遠作工。換言之。他們終身只是:

要讀自己願讀的書。要作自己願作的工。

他們決不願因爲『要做自己願做的事』。遂不惜『去作自己不願作的工』。你覺得他們這種主張合理麽。

一個人的生活。最可怕的便是寄人籬下。爲他人作嫁衣裳。我過去的生活。亦常領略寄人籬下的風味。我在七年前曾有一首

寄內的詩。讀之便可以知道我的精神痛苦了。

萬里依人計已非。百年出沒寸心違。敢誇秋思如明月。錯把春愁訴夕暉。天上浮雲終有變。客中殘夢不須歸。斷蓬身世無消息。搖落江頭雁又飛。

我因為有這種經驗。所以我主張個人生活應該自己有一種解決方法。不必依傍一切舊職業界。即或有時偶與舊職業界為緣。亦以這種舊職業界的事務。與我理想目的相合。故我與舊職業為緣。是實行我的理想目的。而不專是解決個人生活問題。若是舊職業界中終無實行我們理想的機會。則只有長揖而去。不必再與周旋。還是從事我們補皮鞋賣麵包的生涯。不必絲毫委曲求全。不必絲毫勉強遷就。

至於欲辦我們的理想事業。當然是非錢不行。但是若無適當機會。我們甯肯不辦。與其『作我們不願作的工。去賺錢辦我們理想的事業』。不如『作我們願作的工。以作一個理想的工人。』總之。我們把

『要作我們願作的工。要讀我們願讀的書。要做我們願做的事。』

三句話看得一樣重要。決不願因為要達其中一句的目的。遂不惜將其他二句或一句的中間加上一個『不』字。成就了一個『不願的』

我對於你的文中所批評的工讀運動與脫離家庭二事。亦有一點意見。近來工讀主義盛行。但是真能忠于工讀主義的人。無論國內國外都不多見。北京工讀互助團一部分之失敗。完全是『人的問題』而非『法的問題』。今年星期評論的勞動紀念號。存統君著了一篇『工讀互助團底實驗和教訓』的長文。說我太相信自己的理想。將一切失敗都歸罪於人的身上。又說感情不洽。決不是失敗的真因。但是那篇文章的末尾。被秀松君跋了一段。茲將跋語抄錄如下。

『存統做好這篇文章。我拿來看一遍。大旨和我沒有不同。不過他說感情不洽不是失敗的真因一句話。似乎對於我們工讀互助團的真情有點不符。我們團員感情既然不洽。所以（一）工作不盡力。（二）不肯協力商量辦法。（三）消費的不當。有這三個現象。對於團體的積極和消極兩方面都受很大的影響。所以團員不是自由結合。以致感情不洽。也是這次

次失敗的一個大原因。』

秀松存統兩君都是工讀互助團第一組的團員。據秀松君的跋語。還是歸結到我所說的『人的問題』上。

有許多人以爲工讀互助團的組織。在現代資本制度之下。是絕對不行的。這句話在歐美大資本制度之國家中。或係如此。但是亦係一種相對的而非絕對的。（此係我數月來在歐洲所考察之結果。理由甚長。容緩再說。）若在中國。更說不上受大資本家的壓迫。以致工讀互助團竟無成立的可能。我敢說我只要有大洋十元。無論在中國什麼地方。我都可以生活。這不是理想。這是我曾經經過的事實。我民國二年從家裏起身。只有錢二千文。（只合大洋一元半）到了瀘州只剩二百文。後來展轉到了北京。只有旅費六元。到了青島只有旅費四元半。到了上海只有旅費五角。我在北京曾經用過每日銅元四枚的生活費。其時我已能每月得薪三十元。不過我欲訓練儉樸生活。早晚兩餐均在市上極便宜之飯攤上吃飯。與一般洋車夫爲伍。一個銅元的窩窩頭。(似係高粱所做)。半個銅元的小米粥。半個銅元的小菜。每日吃得甚飽。如是者兩月。我才曉得在號稱生活昂貴之北京。每月有一兩元的生活費。亦可以過活。以上係就消費而言。若以生產而論。無論從事販賣。從事手工。每日購得銅元數枚。亦係極尋常之事。故我覺得個人生活簡直不成問題。從前寄人籬下之辦法。是根本錯誤。我現在更覺得世界上無論什麼地方。都是我們的舞臺。只要有兩隻手兩隻足。不是聾子。不是瞎子。必不會發生生活問題。其所以發生生活問題。都是自己懶惰。其所以不敢到世界各處奔走。都是自己胆怯。我既有這種信仰。所以我覺得在北京組織工讀互助團。是一件可能的事。後來工讀互助團得各方面的同情。居然組織成立。我因爲赴歐留學。匆匆出京。在上海的時候。屢接北京來信。知道第一組和第二組形勢不佳。其原因甚爲複雜。或由於感情不洽。或由於經濟破產。而經濟破產之原因。又多由於團員不肯努力。或和衷共濟之故。故我遂敢斷定此次之失敗。完全是人的問題。

最近在歐洲接閱北京晨報。知女子工讀互助團。（大約係當時的第三組。）現尚存在。第四組所辦之食勞軒。亦仍繼續營業。雖他們現在的內容如何。辦法如何。我遠在國外。不能預揣。然較之第一第二兩組。則已略勝一籌。當時工讀互助團所籌之款。約有

千餘元。大概都用在第一第二兩組。而第一第二兩組反首先失敗。第三組是女子高師幾位同志出來組織的。第四組是高等法文專修館幾個同志自由出資組織的。較之第一第二兩組辦理得法。維持較久。我於此得着一個教訓。

（一）用公共的錢辦事往往不如用自己的錢辦事。較有成績如第一二組與三四組是。

（二）需要愈急切者則其成績較佳。 第一二組之團員大半以此種團體聊作試驗工讀主義之工具。成功固佳。失敗亦無大害。換言之對於工讀互助團尙不極感需要。至於女子工讀互助團。則因現在女子受黑暗勢力的壓迫。較男子爲烈。往往犧牲性命而不辭。故對於工讀互助團之需要。較男子爲急切。此所以女子工讀互助團之成績。較第一二組爲佳。

照這樣看來。北京工讀互助團第一二組之失敗。完全是團員的問題。而且是屬於團員的心理問題。所以不能借經濟壓迫能力不足等等理由以自解。

近來文化運動。有許多青年受其感化。亟謀脫離家庭。然社會黑暗實較家庭爲甚。故不能不組織互助團體。以圖自衛。一面反對腐敗之家庭。一面抵抗黑暗之社會。此亦爲組織工讀互助團動機之一。一代英兄！你主張能力未充以前須委曲求全於家庭。不可輕易脫離。這是我們兩個見解不同的地方。我上面說過。我們最反對的便是委曲求全。因爲委曲求全是消磨少年精神惟一的利器。是養成民族委靡一重要的原因。在能力未充以前。脫離家庭。正好磨練其治事能力。助長其嫉惡心理。若在能力既充以後。即或脫離家庭。已無多大意義。

北京工讀互助團對於脫離家庭之青年。予以相當後盾。雖爲發起動機之一。然亦未嘗積極的勸人脫離家庭。當第一組成立的時候。他們自己會議。應如何脫離家庭廢除姓氏及團員所有私財應如何共產種種徹底之主張。我當時曾勸他們不必如此。我們只要在團中共同生產。共同消費。不必倚賴家庭之供給罷了。又何必定要做出形式上之脫離家庭廢除姓氏及團員所有私財均作共產等等花頭。他們那時很有笑我不澈底的樣子。其實中國人的毛病便是說得很凶。其實做起來。又往往不能言行一致。

你的文章內引團員孟雄君的一段話。『我在這裏忠告我們青年們。自己愼重點。社會的黑暗比家庭更黑暗呢。不要聽文化運動功臣們的門面話自己沒有本領。只管蓄本領去。不要上當呢。』你以爲孟雄君是身受其害的人。其實孟雄君早在北京開居。團工讀互助團發起後。卽順便報名加入。並非受工讀互助團之勾引。始脫離家庭前來北京的。至於後來他們自巳會議決定脫離家庭種種主張。更與發起人無干。更無所謂『上當』

發起人對於工讀互助團的盡力只是籌措了一千餘元。捐贈了一點書物。代租房子。代向北大辦理免費交涉。對於該團的主張。只是希望他們共同生產。共同消費。半工半讀。實行互助。此外所有一切進行。均由團員自決。卽介紹團員亦由該團自行開會審查。故團體之失敗。須怪自己不努力。不宜怪發起人之引誘。存統君有一句話說得好。『工讀互助團是團員的工讀互助團。不是發起人的工讀互助團』故工讀互助團之失敗。只能怪團員的自身。

本來有勇氣脫離舊家庭的青年。有膽量征服惡社會的志士。便早應該自己出來組織團體。以與家庭社會宣戰。不應該讓一般自己不作團員之發起人出來發起。這是工讀互助團的先天弱點。也是工讀互助團失敗的原因。近來上海亦有滬濱工讀互助團之組織。我總希望他們不要受同樣的失敗。至於我呢。更將以此爲終身事業。決不因此次失敗而喪氣。

日來德國天氣大寒。連日下雪。武昌如何。念念。武昌之黃鶴樓抱冰堂常常都印在我的腦中。何時有暇。再來一游。與兄把晤嵩此卽頌

康健。

弟王光祈自德國佛郎克寄。　十二月十日

啓天景陶兩兄同此。

這兩種月刊，要求全份的，現

在不難——

但遲一步就難得了。

## 北京大學 新潮

第一卷全卷

| 價目 | | 郵費 |
|---|---|---|
| 洋裝 | 一冊 一元八角 | 洋裝平裝相同 |
| 平裝 | 五冊 一元五角 | 本埠 七分五厘 |
| | | 本國 一角五分 |
| | | 日本 一角五分 |
| | | 外國 五角 |

## 少年中國

第一卷全卷

| 價目 | | 郵費 |
|---|---|---|
| 洋裝 | 一冊 一元七角 | 洋裝平裝相同 |
| 平裝 | 一冊 一元四角 | 本國 二角 |
| | | 日本 二角 |
| | | 其他各國 七角二分 |

上海亞東圖書館發行

# 本月刊啓事

接梁漱溟先生函本月刊第八期所登宗教問題講演下半篇稿一時不能續作特代聲明





## 少年中國第二卷第十一期

民國十年五月十五日發行

編輯者　少年中國學會

發行者　少年中國學會

印刷者　亞東圖書館

## 總發行所

上海五馬路棋盤街西首　亞東圖書館

英文通信處如下：

THE ORIENTAL BOOK COMPANY,
184-35 Canton Road,
Shanghai, China.

| 定價 | | 郵費 | | |
|---|---|---|---|---|
| | | 國內 | 國外 | |
| 每月一册 | 一角二分 | 二分 | 日本 | 其他 |
| 全年十二册 | 一元二角 | 二角 | 與國內同 | 每册六分 |

（如遇特刊號價須另加）

# 少 年 中 國 學 會

The Young China Association

## 本學會的宗旨:

本科學的精神、為社會的活動、以創造"少年中國"。

Our Association dedicates itself to Social Services under the guidance of the Sc'entific Spirit, in order to realize our ideal of Creating a Young China.

## 本學會的信條:—

(1)奮鬥 (2)實踐 (3)堅忍 (4)儉樸。